الأدلّة العقليَّة النقليَّة على أصول الاعتقاد

تأليف :

د. سعود بن عبدالعزيز العريفي



الطبعة الأولى

١٤٣٥هـ/٢٠١٤م

المقدمة

الحمد لله الذي أكمل لنا الدين، وأتمَّ علينا النعمَة، ورضي لنا الإسلام دينًا، وصلى الله على رسوله النبيّ الأميّ، الذي أرسله ربُّه شاهدًا ومبشّرًا ونذيرًا، وداعيًا إلى الله بإذنه وسراجًا منيرًا، فهدى الله به من الضلالة، وأرشد به من الغواية، واستنقذ به الناس من الظلمات إلى النور، وفتح به أعينًا عُميًا، وآذانًا صمًّا، وقلوبًا غُلفًا.

أمَّا بعد:

فإن الله تعالى قد فطر الخلائق كلَّها على عبادته والاستسلام لأمره، قال تعالى: ﴿بَلْ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلٌّ لَهُ قَانِتُونَ﴾[1]، وقال تعالى: ﴿وَلَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا﴾[2].

إلا أنَّ حكمة الله البالغة اقتضت أن يخصَّ بعض خلقه بالابتلاء، ويحمّلهم أمانة الاختيار؛ لتظهر فيهم آثار صفاته، بحسب ما يصير إليه حالهم، من الإيمان وملازمة الفطرة الأولى، أو معاندتها بالكفران.

وبنو آدم من هذا الفريق المخصوص بالابتلاء، كما قال تعالى: ﴿إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا * إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾[3].

لذلك ينفرد بعضهم بين سائر الخلائق بالتخلُّف عن السجود الاختياري لله تعالى، كما قال سبحانه: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ وَكَثِيرٌ حَقَّ عَلَيْهِ الْعَذَابُ﴾[4].

وإن كان السجود القهري لا يتخلَّف عنه أحد، كما قال سبحانه: ﴿وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا﴾[5].

ثم إن الله تعالى رحمةً بالخلق، وإعذارًا إلى المتخلِّفين عن السجود لربهم، المعاندين لفطرهم وفاطرهم، أنزل الكتب، وأرسل الرسل، كما روى مسلم بسنده عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه يرفعه: >... وليس أحد أحبَّ إليه العذر من الله، من أجل ذلك أنزل الكتاب، وأرسل الرسل<[6].

---

(١) سورة البقرة: ١١٦.

(٢) سورة آل عمران: ٨٣.

(٣) سورة الإنسان: ٢، ٣.

(٤) سورة الحج: ١٨.

(٥) سورة الرعد: ١٥.

(٦) الصحيح، كتاب التوبة، باب غيرة الله تعالى..، (١٦٨٠/٤) حديث (٣٥).

فوظيفة الرسل -عليهم السلام- إنما هي ردُّ الناس إلى فِطرهم، وبيان ما يلزمهم من مقتضياتها، من توحيد فاطرهم، واتباع أمره ونهيه.

وكان من حكمة الله سبحانه ورحمته أن أيَّد أنبياءه ورسله بالآيات والبراهين، وعزَّز دعوتهم بالحجج والدلائل، التي من شأنها أن تزيح عن الفطر حجبَ الشبهات، وتنفي عن القلوب خبث الشهوات، وتستنقذ العقول من الظلمات، بإذن الله، وذلك أولًا بما جعل في مخلوقاته من الدلالة على خالقها، وشهادتها بربوبيته وألوهيته، وكماله وحكمته، -وفي ذلك برهان الأنبياء على ما يدعون إليه من التوحيد والإيمان بالبعث- ثم بما خصَّ به أنبياءَه من الآيات القولية والحسية، الدالَّة على صدق نبوَّتهم.

وجميع هذه الآيات والبراهين والحجج، إنما هي موقظ للفطر، ومذكِّر لها بما عرفته من قبل، وغفلت عنه بعد، أو نسيَته بسبب اجتيال الشياطين.

ولما كانت رسالة محمَّد ﷺ آخر الرسالات وخاتمتها، وحجةَ الله على عباده إلى يوم الدين، كان لها من الآيات والبراهين النصيبُ الأوفى والحظُّ الأوفر، وفقًا لسنة الله تعالى في تيسير أسباب الشيء بحسْب حاجة العباد إليه، رحمةً منه وفضلًا.

وكان من حكمة الله تعالى أن تكون أعظمُ آياتها باقية مستمرة، موافَقةً لبقاء الرسالة، ومبالغةً في الإعذار إلى من بلغته، إذ وقف عليها دون واسطة.

كما أن من حكمته سبحانه جعْلَها معلومةً بالطريق نفسه الذي يُعلم به شرعه؛ لتكون أوصل إلى الالتزام بمقتضاها؛ من عبادة الله، فلا تقف عند مجرد الإيصال إلى المعرفة. وهذا مما خُصَّت به الرسالة الخاتمة؛ أن جُعلت براهينها الكبرى كامنة فيما أوحي إلى نبيِّها.

ففي الصحيحين عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: >ما من الأنبياء نبيٌّ إلا وأعطي من الآيات ما مثله آمن عليه البشر، وإنما كان الذي أوتيته وحيًا أوحاه الله إليَّ، فأرجو أن أكون أكثرَهم تابعًا يوم القيامة<(١).

فبيَّن أن برهانه الأعظم، الذي خُصّ به من بين الأنبياء، هو هذا الوحي، وأن من شأنه أن يُهدَى به أكثرَ من غيره من آيات النبوة، لقوة حجته وظهور سلطانه.

ولذا أنكر الله سبحانه على من طلب الآيات على صدق نبيِّه عدمَ اكتفائهم بالقرآن، فقال: ﴿**وَقَالُوا لَوْلَا أُنْزِلَ عَلَيْهِ آيَاتٌ مِنْ رَبِّهِ قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِنْدَ اللَّهِ وَإِنَّمَا أَنَا نَذِيرٌ مُبِينٌ * أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَى عَلَيْهِمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَرَحْمَةً وَذِكْرَى لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ * قُلْ كَفَى بِاللَّهِ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ شَهِيدًا يَعْلَمُ**

---

(١) صحيح البخاري، كتاب فضائل القرآن، باب كيف نزول الوحي؟ (٤/١٩٠٥) برقم (٤٦٩٦) (٦٨٤٦)، وصحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب وجوب الإيمان برسالة نبينا محمد ﷺ (١/١٢١) رقم (١٥٢).

مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالَّذِينَ آمَنُوا بِالْبَاطِلِ وَكَفَرُوا بِاللَّهِ أُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾[1].

فدلَّ ذلك على أن من أراد الإيمان، لم يردّه عنه سوى طلب الدليل والبرهان، لا التعصبُ أو الهوى، أن القرآن كافٍ في ذلك غاية الكفاية، وأنه لا رجاء لأحد بعده في الإيمان، قال تعالى: **﴿تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَ اللَّهِ وَآيَاتِهِ يُؤْمِنُونَ﴾**[2].

هذا وإن من أعظم نعم الله تعالى على أمَّة محمَّد ﷺ كمالَ الدين وتمامَه، عقيدةً وشريعة، ورِضاه لها الإسلامَ دينًا قويمًا، وحِفظَه لها إلى يوم القيامة، كما قال سبحانه: **﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾**[3].

ولما كانت سعادة المرء في الدارين لا تحصل إلا بصحة إيمانه، ورسوخه في قلبه، ولا يكون ذلك إلا بوضوح الدواعي إليه من الحجج والبراهين، فقد أتم الله النعمة ببيان ما يضطر الخلق إلى معرفته، من العلم المفصّل بخالقهم، وبالكون من حولهم، والحكمة من خلقهم، ومنتهى ما يصيرون إليه، وغير ذلك من أصول الاعتقاد ومسائله، وما يترتَّب عليها من الواجبات، وذلك في آياته القولية المشتملة على البراهين القاطعة، والدلائل اليقينية، على سائر ما أثبتته الرسل، من مسائل وأصول، دعَوا الناس إلى اعتقادها، والعمل بمقتضاها، ورتَّبوا على ذلك الفلاحَ والسعادة في الدنيا والآخرة.

وهذا يعني أنه ما من مسألة عقديّة أثبتها الشرع، يمكن الاحتجاج لها عقلًا، إلا وقد جاء دليلها العقلي في النقل، علم ذلك من علمه، وجهله من جهله، وأنّ بيان الرسول للاعتقاد غير مقتصر على بيان مسائله، بل هو شامل لتقرير دلائله على أتمّ وجه. فتكميلُ الله تعالى لدينه شاملٌ للمسائل والدّلائل، كما أن تبليغ الرسول ﷺ للرسالة شامل للمسائل والدلائل.

وعلى هذا، فالابتداع في باب الدلائل كالابتداع في باب المسائل، سواء بسواء؛ إذ متعقّل الابتداع، الذي هو اتّهام الديانة بالنقص، موجود في هذا الباب. وإذا كان الإحداث في كمالات الديانة مذمومًا منهيًّا عنه لهذا الاعتبار، فكيف به في أصولها؟!

ولقد أخطأ كثير من المتكلمين خطأً فادحًا، وضلُّوا ضلالًا مبينًا، حين نظروا إلى نصوص الوحي على أنها دلائل سمعية، لا يصحُّ الاحتجاج بها والإفادة منها في تقرير الدلائل إلا بعد إثبات النبوة، واستقرار أمر الرسالة، وراحوا يستجدون البراهين والحجج لدينهم، من المناهج الفلسفية، والطرق الكلامية، والأقيسة المنطقية.

---

(١) سورة العنكبوت: ٤٩-٥٢.

(٢) سورة الجاثية: ٦.

(٣) سورة المائدة: ٣.

فقد فتحت هذه النظرةُ الكلامية الخاطئةُ إلى نصوصِ الوحي بابًا عظيمًا للابتداع في الدلائل، ومن ثَمّ في المسائل، ما كان له أن يُفتح لو أنهم قدروا الوحي الإلهيَّ حقَّ قدره.

ولو أنَّ هؤلاء قصَروا هذا الحكمَ -أعني التوقُّفَ في الاحتجاج بالأدلَّة السمعية حتى تثبتَ النبوة- على ما كان سمعيَّ الدلالة من دلائل الوحي، لربما كان لذلك وجهٌ، ولوجَدوا في الأنواع الأخرى من الدلائل النقليَّة الشرعيَّة ما يغنيهم في باب إثبات النبوة، ولسلموا وسلمت الأمَّة من بعدهم، من شرٍّ كثيرٍ من البدع والضَّلالات.

وقد شارك المتكلمين في هذا الانحراف بعضُ المنتسبين إلى السنة والحديث، ولكن من وجه آخر، ذلك حين قصّروا في الاحتجاج العقلي على العقائد، اعتمادًا على أنها أمور ثابتة بالنقل، فلا داعي للحجاج العقليِّ في إثباتها. والذي دفعهم إلى هذا هو موقع المتكلمين السّلبي من النقل، فقابلهم هؤلاء باعتبار الدلائل النقلية حجّة لا تجوز مخالفتها، دون اعتناء بالتمييز بين العقليّ والسمعي من وجوه حجيتها، بحسب حال المحتجّ له والمحتجّ عليه، فأورثهم ذلك ضعفًا في موقفهم، وتسلُّطًا للخصم عليهم، وإصرارًا من الطائفة الأولى على منهج الابتداع.

أمَّا منهج السلف فهو وسط بين هؤلاء وأولئك، فهم يتمسَّكون بالوحي لا يتجاوزونه، جريًا على منهاج النبوة: ﴿**فَاسْتَمْسِكْ بِالَّذِي أُوحِيَ إِلَيْكَ إِنَّكَ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ**﴾[1]، إلا أنهم يعطون النقل حقَّه من الدلالة العقلية، فلا يحصرون حجيته في الجانب السمعي، فكانوا بذلك أسعد الطوائف بالعقل الصريح، والنقل الصحيح.

هذا، وإني لم أبرح أنظر في كتاب الله، وأتأمل كثرة ما ورد فيه من مخاطبة العقل، وتوجيهه إلى النظر في الحجج والبراهين، المسوقة لإثبات أصول الإيمان، وأتعجَّب مع ذلك من استئثار أهل الأهواء والبدع من الفلاسفة والمتكلمين ومن شابههم بالاتصاف بالعقلانية، دون أهل السنة والجماعة؛ وذلك أني ما علمتُ العقل في كتاب الله وفي الفطرة السوية إلا معظّمًا ممدوحًا أهله، مذمومًا فاقدُه والقاصِر فيه، ولم أشكَّ لحظةً ما في هذه الحقيقة الشرعية الفطرية، فوقع في نفسي أنَّ من التفريط حقًّا التنازلَ عن هذا الوصفِ من صاحبه الخليق به لمن هو دونه، لمجرَّد ردّة فعل قد لا تكون موزونةً بالمنهج الشرعيّ.

وقد كان السلف -رحمهم الله- على فقهٍ وفِطنة، حين سمّوا أصحاب العقل البدعي: أهل الأهواء والبدع، ضنًّا منهم بهذا الوصف الشريف -العقل- على من تلبَّس به زورًا وبهتانًا، فما سمّاه أهل البدع: >دلالات عقلية<، حقيقتها أهواء، وإلا ما خالفت الرسالة، قال تعالى: ﴿**قُلْ فَأْتُوا بِكِتَابٍ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ هُوَ أَهْدَى مِنْهُمَا أَتَّبِعْهُ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ * فَإِنْ لَمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ فَاعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَاءَهُمْ وَمَنْ أَضَلُّ**

---

(١) سورة الزخرف: ٤٣.

﴿مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾[1].

وقد شُغِلتُ بهذه المسألة العظيمة -أعني غِنى نصوص الكتاب والسنة بالدلائل العقلية اليقينية على أصول الاعتقاد ومسائله، وكفايتَها في هذا الباب، وإغناءَها عن الدلائل البدعية- منذ وقفت على نصوص لشيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم -رحمهما الله-، تؤكد أهميةَ هذا الأمر، وتنبِّه إلى ضرورة إدراكه إدراكًا تامًّا، وتصوّره بوضوح، لفهم منهج السلف في الاعتقاد على وجهه، ومعرفة حقيقة موقفهم من العقل ودلالاته، فوقع في نفسي أن يكون موضوع رسالتي هو هذه القضية، فاستعنت بالله تعالى، وسجَّلت هذا الموضوع بعنوان: الأدلة العقليَّة النقليَّة على أصول الاعتقاد.

وقد كان همِّي أوَّلَ الأمر جمعَ هذه الأدلة، والوقوفَ على مقدارها ووجوه دلالاتها، فبدأت بكتاب الله الكريم، أقف عند كلّ آية، أتأمَّلها، وأنظر ما يمكن أن تحمله من دلالةٍ عقلية تستقلُّ بالحجِّية، ولا تستند إلى غيرها من الدلائل، فإن خفي عليَّ شيء منها، استعنت بالله تعالى ثم بالتفاسير، حتى استخرجت من القرآن أدلَّةً كثيرة، بحسب ما فهمتُه، فصنَّفتها وبوَّبتها على أصول الاعتقاد: التوحيد بأنواعه، والنبوة، والبعث. ثم ثنَّيت بالسنة النبوية المشرفة، وكم كنت أودُّ استقراءها، كما هو الحال مع القرآن، ولكن مدة البحث المحدودة حالت دون ذلك، فقنعتُ منها بتتبُّع أحاديث العقيدة من مظانها، ومن كتب العقيدة ذات المنهج الأثري السلفيِّ، فخرجت من ذلك بنصيب طيِّب، إلا أنه ظهر لي أن الأصل في الحجاج العقلي في النقل هو القرآن، وجاء في السنة القليلُ منه، ومع ذلك فهو غالبًا لا يزيد على ما في القرآن.

ثم تتبَّعتُ كتب ورسائل العقائدِ السلفية قديمًا وحديثًا، فاستعرضتها جميعًا إلا ما ندر منها، واستخرجتُ منها ما يتعلَّق بموضوع البحث؛ تقرير الدلائل العقلية النقلية.

فظهر لي بعدَ جمع المادة العلمية أن البحث لا يتوقَّف عند مجرَّد جمع هذه الأدلة، وبيان الدلالة العقلية فيها -وهذا هو موضوع الباب الثاني من هذه الرسالة- بل لا بدَّ قبل ذلك من بيان أمور منهجيَّةٍ، يتجلى بها استقلال المنهاج الشرعي في الاستدلال العقلي عن غيره من المناهج البدعية، وتظهر بها خصائصه ومسالكه التي يتميَّز بها.

كما لم يكن بدٌّ من التعريف بمفهوم الدليل العقليِّ النقليِّ، وتفصيل القول في معاني كل من الدليل والعقل والنقل، وأقسام كل منها، ثم بيان موقع الخلف من هذا النوع من الدلائل الشرعية، وحقيقة موقف السلف من العقل ودلالاته، ثم بيان العلاقة بين الإيمان والنظر العقلي، كل ذلك كان لا بدَّ من بيانه بالتفصيل، قبل الشروع في عرض الأدلة، ووجوه دلالاتها، فكانت هذه موضوعات فصول الباب الأول من الرسالة، الذي هو كالتمهيد للباب الثاني.

فتشكَّلت بذلك خطّة البحث، من البابين المشار إليهما، ومما يندرج تحتهما مما اقتضاه الموضوع من

---

(١) سورة القصص: ٤٩، ٥٠.

فصول ومباحث؛ هي مجال الكتابة اللاحقة -إن شاء الله تعالى-، والتي سألتزم فيها -بحول الله وقوته- بالضوابط والقواعد المتَّبعة في كتابة البحوث العلمية، من عزو الآيات، وتخريج الأحاديث، وعزو الأقوال إلى أصحابها، وتوثيق القضايا العلمية من مصادرها الأصلية ما أمكن، والتعريف بالغريب والمصطلحات والفرق ونحو ذلك، وترجمة الأعلام غير المشهورين بحسب ما أرى، وصناعة الفهارس التفصيلية للآيات، والأحاديث، والتراجم، والأبيات الشعرية، والمراجع، والموضوعات.

كما سأتبع فيما يتعلق بخصوص موضوع البحث ما يلي:

١- الاختصار، والبعد عن الحشو، والاستغناء بوضوح العبارة عمَّا لا تمسّ الحاجة إليه؛ من تكرار، أو تعليق، أو تأييد مجرد من دليل -ما أمكن-.

٢- الاكتفاء ببيان وجه دلالة الآية على المطلوب عن التوسع في تفسيرها، إلا عند الضرورة، طلبًا للإيجاز، وإن وجد في الآية لفظ يحتاج إلى بيان أجعل ذلك في الحاشية، حرصًا على عدم تشتيت ذهن القارئ.

٣- إلحاق الآية بالموضع المناسب لها من البحث، حسب ما يغلب عليها من دلالة، فإن دلت على عدَّة مطالب في آن واحد، لم ألتزم ذكرها في سائر تلك المطالب، إلا إذا لم يوجد غيرها من الآيات يحمل هذه الدلالة.

٤- إيراد النصوص النقلية المسوقة أصلًا للدلالة العقلية، أو التي تتضمن دلالة عقلية واضحة، أو إشارة جلية وتنبيهًا بيِّنًا على دليل عقلي.

أما ما كان سبيله الاستنباط، مما يحتمله اللفظ القرآني، من وجوه الاستدلال العقلي، فلا طاقة لي بالتزامه، فهو بحر لا ساحلَ له.

٥- إيراد الآيات بتمامها محبرة متميِّزة، وعدم الاقتصار على موضع الشاهد منها، لإيماني أن فهمها على وجهها لا يتمُّ إلا بتأملها كاملة.

٦- توثيق موقف الخلف من الأدلة العقلية النقلية، وكذلك سائر ما أورده عنهم مما يخالفون فيه منهج السلف من مصادرهم ما أمكنني ذلك، وعدم الاكتفاء بمجرد نقل الثقات عنهم، إلا حين يتعذر الوصول إلى المصدر الأصلي.

هذا وأحمد الله تعالى وأشكره على تيسيره وتوفيقه وعونه، فهو أهل للحمد في كل موطن، ثم أشكر قسم العقيدة بجامعة أم القرى على إتاحة فرصة الدراسة العليا، لي ولزملائي، وأخص بالشكر مشرفي الفاضل، فضيلة الدكتور أحمد بن ناصر آل حمد، على ما بذله أثناء فترة الإشراف من نصح وتوجيه وتسديد، كان له أثره البالغ في إنجاز هذه الرسالة وتقويمها، كما لا أنسى شكر مشرفي السابق، فضيلة الدكتور محمد بن سعيد القحطاني، على ما قدمه من آراء قيِّمة، انتفعتُ بها في الرسالة، كما أشكر كلًّا من فضيلة الدكتور أحمد بن عبد اللطيف العبد اللطيف، وفضيلة الأستاذ الدكتور أحمد بن عبد الرحيم السايح،

اللّذين تفضّلا بمناقشة هذه الرسالة وتسديدها، كما أشكر كل من أسهم في إنجاز البحث برأيٍ أو دعوة أو كتاب، سائلًا الله عز وجل أن يجزل لهم المثوبة، وأن يجعلها في موازين حسناتهم، إنه ولي ذلك والقادر عليه، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

الباب الأوَّل

الاستدلال العقليّ النقليّ على أصول الاعتقاد

وفيه ستة فصول:

الفصل الأول:

الدليل العقلي ومكانته الشرعية.

الفصل الثاني:

غنى النقل بالأدلة العقلية على أصول الاعتقاد.

الفصل الثالث:

خصائص الأدلة العقلية النقلية.

الفصل الرابع:

مسالك الاستدلال العقلي النقلي.

الفصل الخامس:

موقف الخلف من الأدلة العقلية النقلية.

الفصل السادس:

الاستدلال العقلي بين الإفراط والتفريط.

الفصل الأول

الدليل العقلي ومكانته الشرعية

المبحث الأول

الدليل ومرادفاته القرآنية في اللغة وفي الاصطلاح، وعلاقة الاستدلال بالعلم

أولا: الدليل ومرادفاته القرآنية في اللغة.

الدليل في اللغة هو المرشد والهادي، سواء كان أمارةً وعلامةً، أو ناصبها وواضعها، أو ذاكرها والمنبه عليها، وهو فعيل بمعنى فاعل على المبالغة، كعليم وعالم، وقدير وقادر، ودليلٌ كذلك معدول عن دالّ، والمصدر منه دَلالة ودِلالة بالفتح والكسر، والفتح أفصح، قد يسمّى الدليل دلالة تسمية للشيء بمصدره، ويجمع الدليل على أدلَّة وأدلاء[١].

والاستدلال هو طلبُ الدليل، والمدلول هو مقتضى الدليل ونتيجته.

وقد ذكر الإمام ابن تيمية أنَّ الإمام أحمد جوَّز أن يسمَّى الله تعالى دليلًا، كما جاء في الدعاء الذي علَّمه بعضَ أصحابه: (يا دليلَ الحيارى، دلَّني على طريق الصّادقين، واجعلني من عبادك الصالحين)[٢].

كما روى الخطيب البغداديُّ عن الإمام أحمد أنه قال: (أصول الإيمان ثلاثة: دالّ، ودليل، ومستدلّ. فالدال الله عز وجل، والدليل القرآن، والمستدل المؤمن، فمن طعن على الله وعلى كتابه وعلى رسوله فقد كفر)[٣].

---

(١) انظر: تهذيب اللغة للأزهري: ٦٦/١٤، مادة (دل)، ومقاييس اللغة لابن فارس: ٢٥٩/٢، مادة (دل)، والصحاح للجوهري: ١٦٩٨/٤، مادة (دلل)، ولسان العرب لابن منظور: ٢٤٩/١١، مادة (دلل)، والكليات لأبي البقاء الكفوي: ٤٣٩.

(٢) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية: ١٧/٢، حيث أورد هذا، وردَّ على من منعه من أهل الكلام بأنَّ تخصيصَهم الدليل بما يُستدلّ به دون واضع الدليل، لا أصل له في لغة العرب، ولو فرض ذلك فإنه لا يمنع من إطلاقه على الله تعالى، كما جاء نظيره في قول المسلم: استعنت بالله واعتصمت به، والله تعالى أولى أن يستدلَّ به من سائر الموجودات.

(٣) >الفقيه والمتفقّه<: ٢٣/١. وذكر صاحب >المدخل المفصّل إلى فقه الإمام أحمد بن حنبل< (١١/١) أنه في طبقات الحنابلة لابن أبي يعلى.

أما ورود لفظ الدليل في القرآن، فإنما جاء مرادًا به الأمارة والعلامة[١]، كما جاء الفعل منه مرادًا به الهداية والإرشاد[٢]، ولم يرد لفظ الدليل في القرآن مرادًا به ما يثبت العقائد، وإنما عُبّر عن ذلك بالبرهان والحجة والسلطان والبصيرة والآية والبينة، وهي كلها تتضمن معنى الدليل، وبعضها يزيد في المعنى على مجرد الهداية والإرشاد، بحسب أصل اشتقاقه، كما أن بين بعضها فروقًا يحسن التنبيه إليها:

١- البرهان: هو الحجة الفاصلة البينة، ويعتبر فيه وصف الإيضاح والبيان، ولهذا جُعل خاصًا بالقطعي من الأدلة، وفي الحديث >.. والصدقة برهان..<[٣]، أي: حجة لصاحبها يوم القيامة على صدق إيمانه[٤].

قال الراغب الأصفهاني: (البرهان بيان للحجة، وهو فُعلان، مثل الرجحان..، فالبرهان أوكد الأدلة، وهو الذي يقتضي الصدق أبدًا لا محالة)[٥].

٢- الحجة هي البرهان[٦]، قال الأزهري: (إنما سميت حجة لأنها تُحج، أي: تقصد؛ لأن القصد لها وإليها)[٧].

وذكر ابن فارس أن الحاء والجيم أربعة أصول، أولها القصد، قال: >ويمكن أن تكون الحجة مشتقة منه، لأنها تُقصد، وبها يُقصد الحق المطلوب<[٨]. ونقل الأزهري عن الليث[٩] قوله: (الحجة: الوجه الذي يكون به الظفر عند الخصومة، وجمعها حُجج)[١٠].

---

(١) انظر: سورة الفرقان: ٤٥.

(٢) انظر: سورة سبأ: ١٤، والصف: ١٠.

(٣) قطعة من حديث أبي مالك الأشعري في صحيح مسلم، كتاب الطهارة، باب فضل الوضوء، (١٧٢/١) برقم: (٢٢٣).

(٤) انظر: تهذيب اللغة للأزهري: ٢٩٤/٦-٢٩٥، مادة (بره)، والصحاح للجوهري: ٢٠٧٨/٥، مادة (برهن)، ولسان العرب لابن منظور: ٥١/١٣، مادة (برهن)، ومجاز القرآن لأبي عبيدة: ٥١/١، ١٤٤ و٦٢/٢ والنهاية في غريب الحديث لابن الأثير: ١٢٢/١.

(٥) المفردات في غريب القرآن: ٤٥.

(٦) انظر: الصحاح للجوهري: ٣٠٤/١، مادة (حجج).

(٧) تهذيب اللغة: ٣٩٠/٣، مادة (حج).

(٨) مقاييس اللغة: ٢٩/٢، ٣٠، مادة (حج)

(٩) هو الليث بين نصر بن سيّار الخراساني، صاحب العربية، قيل: إنه مصنف كتاب العين، كان كاتبا للبرامكة، ولم يذكر من ترجم له سنة وفاته، انظر: بغية الوعاة للسيوطي: ٢٧٠/٢.

(١٠) تهذيب اللغة: ٣٩٠/٣.

والمصدر منها حِجاج ومُحاجة، قال الأزهري: (يقال: حاججته أحاجه حِجاجا ومُحاجة حتى حججتُه، أي: غلبته بالحجج التي أدليت بها)[١].

٣- السلطان: تدل مادته في الأصل على القوة والقهر، والسلطان عن العرب الحجة[٢]؛ ولعل ذلك لأنها تتسلط على النفس، وتقهرها على الخضوع لها والتسليم بمقتضاها.

ولا يُجمع السلطان بمعنى الحجة، وإنما يجمع بمعنى سلطان الملك، قال الزجاج[٣]: (والسلطان إنما سمي سلطانا؛ لأنه حجة الله في أرضه، واشتقاق السلطان من السليط، والسليط ما يضاء به، ومن هذا قيل للزيت: سليط)[٤]. ومن هذا الاشتقاق الذي أشار إليه الزجاج يلحظ وصف الوضوح والظهور في تسمية الدليل سلطانًا.

ولم يرد لفظ السلطان في القرآن إلا بمعنى الحجة كما في قوله تعالى: ﴿**إِنْ عِنْدَكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ بِهَذَا**﴾[٥]، وجاء في لسان العرب أن ابن عباس قال: >كل سلطان في القرآن حجة<[٦].

٤- البصيرة: وأصل معناها راجع إلى الوضوح[٧]، ولذا أطلقت على البرهان والحجة، كما أطلقت على ما يعتقد في القلب[٨]، وقد وصف الله تعالى القرآن بأنه بصائر، كما في قوله تعالى: ﴿**قَدْ جَاءَكُمْ بَصَائِرُ مِنْ رَبِّكُمْ**﴾[٩].

٥- الآية: هي العلامة[١٠]، وسُميت معجزات الأنبياء آيات؛ لأنها علامات على صدقهم، كما سميت الآية القرآنية آية؛ لأنها على الرب تعالى[١١].

---

(١) تهذيب اللغة: ٣/٣٩٠.

(٢) انظر: مقاييس اللغة لابن فارس: ٣/٩٥، مادة (سلط)، ولسان العرب لابن منظور: ٧/٣٢١، مادة (سلط).

(٣) هو أبو إسحاق إبراهيم بن السري، صاحب معاني القرآن وإعرابه، إمام في اللغة، توفي سنة ٣١١هـ، انظر: نزهة الألباء: ١٨٣-١٨٥.

(٤) معاني القرآن وإعرابه: ٣/٧٦.

(٥) سورة يونس: ٦٨.

(٦) لسان العرب: ٧/٣٢١.

(٧) انظر: مقاييس اللغة لابن فارس: ١/٢٥٤، مادة (بصر).

(٨) انظر: تهذيب اللغة للأزهري: ١٢/١٧٥، مادة (بصر).

(٩) سورة الأنعام: ١٠٤.

(١٠) انظر: اللسان لابن منظور: ١٤/٦١. مادة (أيا).

(١١) انظر: النبوات لابن تيمية: ص٢٣٨، ٢٦٢-٢٦٤.

٦- البينة: هي وصف للآية، مأخوذة من قولهم: بان الشيء وأبان إذا اتضح وانكشف، فهو بائن ومبين[١]، قال الراغب: (البينة: الدلالة الواضحة عقلية كانت أو محسوسة)[٢]. فهي وصف يتناول كل ما يدل على الحق ويبينه من علامة منصوبة أو أمارة أو دليل علمي، ولذا فهي أعم من الحجة، فإن هذه إنما تتناول الأدلة العلمية التي يعقلها القلب وتُسمع بالأذن، أما البينة فالغالب أن تكون وصفا للآية الحسية، كما في قوله تعالى: ﴿**سَلْ بَنِي إِسْرَائِيلَ كَمْ آتَيْنَاهُمْ مِنْ آيَةٍ بَيِّنَةٍ**﴾[٣]، وقوله تعالى: ﴿**وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى تِسْعَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ**﴾[٤]، وفائدة هذا التفريق بين البينات والحجج، تقرير أن عدم إجابة الكفار في طلب الآيات الحسية، لا يعني عدم قيام الحجج ونزول البراهين، بل إنها لم تزل متتابعة يتلو بعضها بعضًا، وهي كل يوم في مزيد، وتوفي رسول الله ﷺ وهي أكثر ما كانت، وهي باقية إلى يوم القيامة[٥].

وبهذا الاستعراض لأصل اشتقاق الألفاظ القرآنية، المعبر بها عن أدلته السمعية والعقلية والحسية، تظهر لنا الحكمة في إيثارها على لفظ الدليل، فهي تتضمن: الوضوح، والظهور، والبيان، والانكشاف، والاستقامة، والقطعية، والتسلط على النفس، وإرغامها على الخضوع لمدلولها، بينما لا يتجاوز لفظ الدليل معنى الهداية والإرشاد، والله تعالى أعلم.

وقد أشار بعض الباحثين إلى أنه يمكن أن يكون من أسباب ذلك: أن لفظ الدليل قد يستعمل في غير الدلالة البرهانية القاطعة[٦].

ثانيا: الدليل في الاصطلاح.

عرف الدليل اصطلاحًا بأنه: ما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر[٧].

وهذا التعريف يمثل القدر المتفق عليه بين مُعرفيه من أهل الكلام[٨] والمنطق[١]، وفيه التنبيه إلى خاصة

---

(١) انظر: تهذيب اللغة للأزهري: ١٥/٤٩٥، مادة (بان)، ومقاييس اللغة لابن فارس: ١/٣٢٨. مادة (بين).

(٢) المفردات: ٦٨.

(٣) سورة البقرة: ٢١١.

(٤) سورة الإسراء: ١٠١.

(٥) انظر: مفتاح دار السعادة لابن القيم: ١/٤٤ - ١٤٧.

(٦) انظر: دراسات في المنطق ومناهج البحث، القسم الثاني: ص١١، للدكتور محمد السيد الجليند.

(٧) انظر: كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي: ٢/٢٩٢.

(٨) (الكلام: علم يبحث فيه عن ذات الله تعالى وصفاته وأحوال الممكنات من المبدأ والمعاد على قانون الإسلام).

الدليل: التلازم بينه وبين مدلوله، إذ هي الطريق الذي يكون منه وصول المستدِل إلى مطلوبه، وكل ما استلزم شيئًا كان دليلا عليه، وما لم يكن ثمة تلازم، فإنه لا يكون دليلٌ، وسبيل العلم بوجه الدلالة في الدليل: إنما هو سبيل العلم بوجه لزوم اللازم للملزوم ليس إلا[٢].

وحيث اشتمل التعريف السابق على مرادنا عند الجميع، لم نكن بحاجة إلى ذكر الآراء المختلفة فيما خرج عن ذلك.

وبعض المتكلمين يخص إطلاق الدليل بما يفيد اليقين، ويسمّي ما يفيد الظن علامة وأمارة[٣]، وهذا اصطلاح حادث، وتفريق مخالف للمعروف عن أهل اللغة من التسوية بين ما يوجب الظن وما يوجب اليقين في تسميته دليلا[٤].

ولعل هذا التفريق جاء موافقة لما عليه المتكلمون من تقديم العقل على النقل، ليكون إطلاق لفظ الدليل خاصًا بالعقليات دون السمعيات[٥].

كما خصه بعضهم بما يرشد إلى معرفة الغائب عن الحواس، وما لا يُعرف باضطرار[٦].

وهذا تضييق لمفهوم الدليل لا داعي له؛ فإن معرفة الله تعالى ضرورية عند أكثر الناس، ومع ذلك كل شيء يدل عليه، كما سيأتي -إن شاء الله-، كما أن الله تعالى جعل الشمس دليلا على الظل؛ مع وقوعه تحت الحواس[٧].

أما الاستدلال الذي هو النظر في الدليل، فقد عرف صاحب تلخيص المحصل بأنه: (الانتقال من أمور حاصلة في الذهن، إلى أمور مستحصلة هي المقاصد)[٨]، أي: أنه ترتيب مقدمات الدليل. وعرفه الإيجي بأنه: (الفكر الذي يطلب به علم أو غلبة ظن)[٩]، وهذا موافق لشمول إطلاق الدليل للقطعيات

التعريفات للجرجاني: ص١٨٥، وهو عند السلف من علوم أهل البدع، راجع كتاب ذم الكلام للهروي.

(١) (المنطق: آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر). التعريفات للجرجاني: ٢٣٢.

(٢) انظر: النبوات لابن تيمية: ص٢٨٢، ٢٨٤، والرد على المنطقيين له أيضا: ص٢٠٢،٢٠١، ٢٥٢، ٤٠١، والمحصل للرازي: ص٧٠، وتلخيصه للطوسي: ص٧١ في حاشية المحصل.

(٣) انظر: المحصل للرازي: ص٧٠، والمواقف للإيجي: ص٣٥.

(٤) انظر: شرح اللمع للشيرازي: ٩٧/١، والواضح في أصول الفقه لابن عقيل: ٨٥/١.

(٥) انظر: المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين للدكتور محمد العروسي عبد القادر، ص٢٥.

(٦) النظر التمهيد لابن الباقلاني: ص٣٩.

(٧) انظر: الآية ٤٥ من سورة الفرقان.

(٨) تلخيص المحصل للطوسي: ص٥٧. حاشية المحصل.

(٩) المواقف: ص٢١.

والظنيات.

ثالثا: علاقة الاستدلال بالعلم.

يورد المتكلمون عادة في مصنفاتهم سؤالًا عن الاستدلال: هل يفيد العلم، أو يضاده؟[1].

وكثير منهم يقول: إن النظر مضاد للعلم، مع قوله: إنه مستلزم له، فيقع في التناقض، إذا ملزوم الشيء، لا يكون مضادًا له[2].

وتحقيق جواب هذا السؤال -كما يقول شيخ الإسلام ابن تيمية- أن (النظر نوعان:

أحدهما: النظر الطلبي، وهو النظر في المسألة التي هي القضية المطلوب حكمها ليطلب دليلها، فالناظر هنا ينظر في المطلوب حكمه، هل يظفر بدليل يدله على حكمه أو لا يظفر، كطالب الضالة، والمقصود قد يجده وقد لا يجده، فهذا النظر هو الذي لا يجامع العلم بل يضاده؛ لأن الناظر هنا طالب للعلم بالقضية، ولو كان عالِمًا بها لم يطلب العلم؛ لأن ذلك تحصيل حاصل.

الثاني: النظر الاستدلالي، وهو النظر في الدليل والعلم به، المستلزم للعلم بالمدلول عليه، فإذا تصور الدليل، وتصور استلزامه للحكم على الحكم، وهو تصور الحد الأوسط المستلزم لثبوت الأكبر للأصغر، مثل من يعلم أن الخمر حرام، وأن كل مسكر خمر، فيلزم أن يعلم أن كل مسكر حرام، وهذا النظر هو ترتيب المقدمتين في النفس، وهذا النظر هو الذي يوجب العلم ولا يضاده.

وهذان النوعان للنظر العقلي مثالهما نظر العين، فإنه نوعان:

أحدهما: التحديق لطلب الرؤية، وهو بمنزلة تحديق القلب في المسألة ليعلم حكمها، وهذا قد يحصل معه العلم وقد لا يحصل، ولا يكون طالب العلم حين الطلب عالِمًا بمطلوبه، كما أن المحدق لا يكون رائيًا لمراده حال التحديق.

والثاني: نفس الرؤية، فهي بمنزلة رؤية الدليل، كترتيب المقدمتين والظفر بالحد الأوسط، فهذا يوجب العلم كما توجب رؤية العين العلم بالمرئي)[3].

---

(١) انظر مثلا: الشامل للجويني: ٣١/١، والمواقف للإيجي: ص٢٥.

(٢) انظر: الرد على المنطقيين لابن تيمية: ص٣٥٢.

(٣) الرد على المنطقيين لابن تيمية: ٣٥٢، ٣٥٣ بتصرف.

المبحث الثاني

تعريف العقل ومكانته، وموقعه من مصادر المعرفة

أولا: تعريف العقل في اللغة وفي الاصطلاح، ودوره في المعرفة والنظر.

١- التعريف اللغوي:

العقل في اللغة: مصدر عَقَل يعقِل، تقول: عقلت البعير أعقِله عقلًا، وأصل معنى مادته: الحبس والمنع، وسمي عقل الإنسان عقلًا؛ لأنه يعقِله؛ أي: يمنعه من التورط في الهلكة، كما يعقل العقال البعير عن ركوب رأسه، وهذا كما سمي عقل الإنسان حِجْرًا؛ لأنه يحجره عن فعل ما لا يليق، وكما سُمي نُهية؛ لأنه ينهاه عما يضره، فكذلك العقل، يعقل الإنسان عن مشابهة الحيوان، ويقال: عقل الرجل يعقِل عقلًا إذا كان عاقلًا، ويجيء المصدر منه على معقول، ولذا يقال: ما له معقول، أي: عقل، والمعقول أيضًا ما تعقله بقلبك[(١)].

وقيل: إنّه اشتق من المعقِل، وهو الملجأ، فكأنّ الإنسان يلتجئ إليه في أحواله[(٢)].

ولم ترد مادة العقل في القرآن إلا على صيغة الفعل: عقلوه، تعقلون، وورد من مرادفاته الحِجر والنُّهى جمع نُهْية، وقد أشرنا إلى معناهما، كما ورد لفظ الألباب في عدة مواضع، وواحد الألباب: لب، وهو خالص الشيء ونُقاوته[(٣)]، وسمي العقل لبا كما يقول الزبيدي[(٤)]: (لأنه خلاصة الإنسان، أو أنه لا يسمّى ذلك إلا إذا خلص من الهوى وشوائب الأوهام، فعلى هذا هو أخص من العقل)[(٥)].

كما جاء ذكر الأحلام بمعنى العقول والألباب[(٦)] في قوله تعالى: ﴿**أَمْ تَأْمُرُهُمْ أَحْلَامُهُمْ بِهَذَا**﴾[(٧)].

٢- التعريف الاصطلاحي:

تعددت مسميات العقل بحسب استعمال هذا اللفظ[(١)]، إلا أن هذه المسميات لا تخرج في معانيها

---

(١) انظر: تهذيب اللغة للأزهري ١/٢٣٨-٢٤٠، مادة (عقل)، ولسان العرب لابن منظور: ١١/٤٥٨، مادة (عقل)، ومقاييس اللغة لابن فارس: ٤/٦٩، مادة (عقل).

(٢) انظر: >سرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون< لابن نُباته المصري: ص٢٦.

(٣) انظر: مقاييس اللغة لابن فارس: ٥/٢٠٠، مادة (لب).

(٤) هو أبو الفيض محمد مرتضى بين محمد الحسيني، صاحب تاج العروس شرح القاموس، من متأخري أئمة اللغة، توفي سنة ١٢٠٥هـ. انظر: ترجمته في أبجد العلوم لصديق حسن خان: ٣/١٢-٢٩.

(٥) تاج العروس من جواهر القاموس: ٤/١٨٧.

(٦) انظر: معاني القرآن للفراء: ٣/٩٣.

(٧) سورة الطور: ٣٢.

عن الأصل اللغوي لمادة العقل، الذي هو المنع والحبس.

وفيما يلي تفصيل هذه المعاني:

أ- يستعمل العقل بمعنى الغريزة المدركة، التي جعلها الله تعالى ميزة للإنسان على سائر الحيوان، وهي التي يفقدها المجانين، ويسقط بفقدها التكليف الشرعي عن الإنسان، وقد جعل الحارث المحاسبي[(٢)] هذا المعنى هو المعنى الحقيقي للعقل، وإنما يطلق العقل على غيره من المعاني مجازًا[(٣)].

ب- يعبر بالعقل عن المعارف الفطرية[(٤)] والعلوم الضرورية التي يشترك فيها جميع العقلاء، كالعلم بأن الكل أكبر من جزئه، وأن الضدين[(٥)] لا يجتمعان، وأن الحادث[(٦)] لا بد له من محدث، وهذا المعنى هو المراد بقول القائل في الحكم الشرعي على شيء ما: هذا ممتنع[(٧)] في العقل، أو هذا واجب[(٨)] عقلًا، أو هذا ممكن عقلًا، أي: أن هذا الامتناع أو الوجوب أو الإمكان -وهو ما لم يعلم امتناعه ولا وجوبه- معلوم في النفس علمًا ضروريًا، لا يحتاج إلى دليل يثبته؛ لأن كل دليل مهما بلغت يقينيته فإنما يستند إلى هذه العلوم الضرورية الأولية، فإذا انتفت لم يصح شيء أصلًا.

وهذان المعنيان من معاني العقل فطريان طبعيان غريزيان، يشترك فيهما جميع العقلاء على حدٍ سواء، ولا يقع التفاوت فيها بينهم، إذ النقص فيها ضرب من الجنون، ينزل بصاحبه عن رتبة العقلاء.

وهذا القدر من العقل هو الذي فضل الله تعالى به الثقلين على أهل الأرض، وهو محل التكليف والأمر والنهي، وبه يكون التدبير والتمييز[(٩)].

---

(١) انظر: إحياء علوم الدين للغزالي: ١/١٠١، والمسوّدة في أصول الفقه لآل تيمية: ص٥٥٨-٥٥٩، وفتح الحميد في شرح التوحيد لابن منصور (مخطوط): [١٨- أ، ب]، ومنهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد عند أهل السنة والجماعة، لعثمان علي حسن: ١/١٥٨، ١٥٩.

(٢) هو الحارث بن أسد المحاسبي، العارف صاحب التواليف، صدوق في نفسه، وقد نقموا عليه بعض تصوّفه وتصانيفه، توفي سنة ٢٤٣ هـ، انظر: ميزان الاعتدال للذهبي: ١/٤٣٠-٤٣١.

(٣) انظر: مائية العقل وحقيقة معناه، للحارث المحاسبي: ص٢٠١-٢٠٤.

(٤) (الفطرة هي الصفة التي يتصف بها كل موجود في أول زمان خلقته). الكليات للكفوي: ٦٩٧.

(٥) (الضدان: صفتان وجوديتان يتعاقبان في موضع واحد يستحيل اجتماعهما، كالسواد والبياض). التعريفات للجرجاني: ص١٣٧.

(٦) الحادث هو الموجود بعد عدمه. انظر: التعريفات للجرجاني: ص٨٢.

(٧) الممتنع بالذات هو ما يقتضي لذاته عدمه. التعريفات للجرجاني: ص٢٣٠.

(٨) (الوجوب: كون الشيء لازما وغير جائز النقيض). دستور العلماء للأحمد نكري: ٣/٤٥٠.

(٩) انظر: ما نقله السيوطي عن أبي المظفر السمعاني في صون المنطق: ص١٨١.

ج- يطلق العقل على إدراك المعارف النظرية، وما يستفاد من التجارب الحسية، ويدخل في هذا ما أسماه الحارث المحاسبي فهم البيان(١)، أراد بذلك إصابة العاقل المعنى الصحيح لكل ما يسمعه في أمور دينه أو دنياه، ولكل ما يدركه بحواسه، فيدخل في ذلك فهم ما في القرآن، وسائر كتب الله تعالى؛ من المواعظ والآيات البينات، كما في قوله تعالى عن أهل الكتاب: ﴿**يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ**﴾(٢)، فأثبت أنهم عقلوه، أي: فهموا معناه وأدركوه، وإن كانوا خالفوه وكفروا به، فذلك لا يمنع من اتصافهم بهذا المعنى من معاني العقل.

ويطلق بعض العلماء على هذا المعنى من معاني العقل: العلم، كما ذكره الأصبهاني في كتابه الحجة، ثم عقد مقارنة بينه وبين العقل بالإطلاق الأول، مفضلًا العلم عليه، أراد بذلك أن يقرر أن الدين يدرك بالعلم لا بالعقل(٣).

وهذا المعنى من معاني العقل هو الذي يسمّى فاقده والقاصر فيه غبيًا وجاهلًا وأحمق، ولا يسقط التكليف عنه، بخلاف المعنى الأول.

والعقل بهذا المعنى أخص من العلم والمعرفة؛ لأن صاحبه يعقل ما علمه فلا يدعه يذهب؛ ولأن الإدراك مراتب بعضها أقوى من بعض، فأولها الشعور ثم الفهم ثم المعرفة ثم العلم ثم العقل(٤).

د- ويطلق العقل على العمل بمقتضى العلم، وهذا المعنى هو الذي نفاه الكفار عن أنفسهم بعد دخولهم النار، كما أخبر الله تعالى عنهم بقوله: ﴿**وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ**﴾(٥)، وهو المراد في قوله تعالى: ﴿**وَلَلدَّارُ الْآخِرَةُ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ**﴾(٦)، وقوله تعالى: ﴿**أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ**﴾(٧)، ونحوها من الآيات التي تُنزل ترك العمل بمقتضى العمل منزلة عدم العلم والفهم أصلًا، باعتبار أن العمل هو مقتضى فهم الخطاب والعلم به(٨).

---

(١) انظر: مائية العقل: ص٢٠٨.

(٢) سورة البقرة: ٧٥.

(٣) انظر: الحجة في بيان المحجة لأبي القاسم الأصبهاني: ٢/٥٠٣.

(٤) انظر: مفتاح دار السعادة لابن القيم: ١/١٥٢.

(٥) سورة الملك: ١٠.

(٦) سورة الأنعام: ٣٢.

(٧) سورة البقرة: ٤٤.

(٨) انظر: على سبيل المثال هذه المواضع من القرآن: البقرة: ٧٦، آل عمران: ٦٥، الأنبياء: ٦٧، وغيرها كثير، كلها تختم الآية فيها بالاستفهام الإنكاري: ﴿**أَفَلَا تَعْقِلُونَ**﴾ أي: العقل الذي ينفع صاحبه، ويبعثه على طلب النجاة لنفسه،

وقد يُسمى العقل بهذا الإطلاق معرفة وبصيرة[1].

وجاء في تعريف الأصمعي[2] للعقل بهذا الإطلاق -فيما نقله عنه ابن سيده[3]-: (العقل: الإمساك عن القبيح، وقصر النفس وحبسها على الحسن)[4].

والعقل بهذا الإطلاق هو عقل التأييد، الذي يكون مع الإيمان، وهو عقل الأنبياء والصديقين[5].

وتفاوت العقلاء في العقل بهذا المعنى معلوم ضرورة.

يقول ابن تيمية في معرض رده على القائلين بأن العقل جوهر قائم بنفسه: (العقل عند المسلمين وجمهور العقلاء إنما هو صفة، وهو الذي يُسمى عرضًا قائمًا بالعاقل، وعلى هذا دل القرآن في قوله تعالى: ﴿**لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ**﴾[6]، ونحو ذلك، مما يدل على أن العقل مصدر عقل يعقل عقلًا، وإذا كان كذلك، فالعقل لا يسمى به مجرد العلم الذي لم يعمل به صاحبه، ولا العمل بلا علم، بل الصحيح أنه اسم العقل يتناول هذا وهذا)[7].

وبناءً على ما قيل في معاني العقل قال ابن القيم -رحمه الله تعالى-: (العقل عقلان: عقل غريزي طبعي، هو أبو العلم ومربيه ومثمره، وعقل كسبي مستفاد، وهو ولد العلم وثمرته ونتيجته، فإذا اجتمعا في العبد استقام أمره، وأقبلت عليه جيوش السعادة من كل جانب، وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء، وإذا فقدهما أحد فالحيوان أحسن حالًا منه، وإذا فُقد أحدهما أو انتقص انتقص صاحبه بقدر ذلك)[8].

٣- دور العقل في المعرفة والنظر:

بإيثار الباقي على الفاني، والتزام مقتضى ما فُهم من خطاب الوعد والوعيد.

(١) انظر: مائية العقل للمحاسبي: ٢١٠.

(٢) هو أبو سعيد عبد الملك بن قُريب الأصمعي، صاحب النحو واللغة والغريب والأخبار والملح، توفي سنة ٢١٣هـ. انظر: نزهة الألباء للأنباري: ٩٠-١٠٠.

(٣) هو علي بن أحمد، وقيل: ابن إسماعيل أبو الحسن النحوي اللغوي المعروف بابن سيدَه الضرير الأندلسي، إمام في اللغة والعربية، توفي سنة ٤٤٨هـ، وقيل غير ذلك. انظر: إنباه الرواة للقفطي: ٢/٢٢٥-٢٢٧.

(٤) المخصص لابن سيده: ١/٣/١٦.

(٥) انظر: صون المنطق للسيوطي: ص١٨١، وعزاه إلى السمعاني في الانتصار لأهل الحديث.

(٦) سورة الحديد: ١٧.

(٧) مسألة في النفس والعقل، ضمن مجموع الفتاوى: ٩/٢٨٦-٢٨٧، وانظر: الرد على المنطقيين: ص١٩٦، ٢٧٦.

(٨) مفتاح السعادة لابن القيم: ١/١١٧ بتصرف، وانظر: الذريعة إلى مكارم الشريعة للراغب الأصفهاني: ص١٦٩، وإحياء علوم الدين للغزالي: ١/١٠٢.

أنكر بعض الناس[1] أن يكون العقل من أسباب المعارف أصلًا، محتجين بأن أحكامه متناقضة، وهذا منهم تعنت ومكابرة؛ فإن العلوم الثابتة ببديهة العقل ضرورية كالمحسوسات، مثل العلم بأن الشيء أعظم من جزئه، وأن جزأه أصغر من كله، وكالعلم بأن المستويين في الزمان إذا اتصف أحدهما بالتناهي في الوجود، كان الآخر متناهيًا مثله ضرورة، ولو أراد أحد أن يشكك نفسه في مثل هذه الأحكام العقلية الضرورية الفطرية لعجز عن ذلك، فمن أنكر حكم العقل على الإطلاق، وأن يكون من أسباب المعارف، فهو بمنزلة من ينكر الحواس، ويعامل معاملتهم، كأن يقال له: بم علمت أن العقل ليس من أسباب المعرفة؟ فإن قال: بالعقل، نقض مذهبه، وإن قال: بالحس، كذب، فإن العقل عرض لا يحس، وهو ينكر الحس أصلًا، وإن قال: بالسمع، فذا أنقض لمذهبهم؛ فإن معرفة صحة السمع لا تكون إلا بالعقل، فلم يبق لهم دليل على زعمهم، إلا المكابرة والعناد، وقد أجمع العلماء على أن لا مناظرة مع أمثال هؤلاء[2].

أما احتجاج هؤلاء بتناقض أحكام العقل فباطل، فإن قضايا العقل لا تكون متناقضةً قط، وإنما يقع التناقض عند التقصير في النظر، ودخول الوهم والهوى. يقول أبو المعين النسفي[3]: (ولو كان فساد ما فسد من النظر والاستدلال يوجب فساد كل نظر، مع قيام الدليل على صحته وثبوت القانون المميز بين صحيحه وفاسده، لكان ينبغي أن يخرج الخبر والحس من أسباب المعارف، لوجود الكذب في الخبر، والغلط في الحس عند البعض... وحيث لم يبطل الخبر والحس بذلك، لم يبطل العقل والنظر)[4].

والذي يقع به التناقض في أحكام العقل هو الإخلال بأحد شروط صحة النظر العقلي، وهي ثلاثة – كما يقول أبو إسحاق الشيرازي[5]–:

أولها: أن يكون الناظر كامل الآلة، بأن يعرف كيفية ترتيب الأدلة بعضها على بعض.

ثانيها: أن يكون النظر في دليل لا في شبهة، ومن هاهنا أخطأ من لم يوفق لإصابة الدليل، حيث كان نظره في شبهة، وهذا بمنزلة رجل صحيح العين، حادّ البصر، يقصد بلدًا معلومًا، فإن سلك المحجة

---

(١) كالسوفسطائية والسمنية، انظر: التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين لأبي المظفر الإسفراييني: ١٤٩، والرد على المنطقيين لابن تيمية: ٣٢٩، حيث نبه إلى خطأ من يقول: إن السمنية ينكرون ما لا يحسونه، وبين أن الصواب إنكارهم ما لا يُحَسّ، وفرّق بين القولين.

(٢) انظر: تبصرة الأدلة لأبي المعين النسفي: ١٧، ١٨.

(٣) هو ميمون بن محمد بن محمد بن معبد النسفي الفقيه الحنفي، المتكلم الماتريدي، توفي سنة ٥٠٨هـ. انظر: هدية العارفين لإسماعيل البغدادي: ٤٨٧/٦.

(٤) تبصرة الأدلة: ٢٠/١، ٢١ بتصرف يسير.

(٥) هو إبراهيم بن علي بن يوسف بن عبد الله الشيرازي الفيروزاباذي، الشافعي، الإمام المحقق المتقن المدقق ذو الفنون، توفي سنة ٤٧٢هـ. انظر: تهذيب الأسماء واللغات للنووي: ١٧٢/٢-١٧٤.

المستقيمة إليه وصل إلى مقصوده، وإن سلك طريقًا إلى جهة أخرى بأن كان البلد في الشرق وسار هو نحو الغرب، فإنه لو سار ما ازداد إلا بعدًا، كما لم يسلك المحجة الموصلة إليه.

ثالثها: أن يستوفي الدليل بشروطه، فيقدم ما يجب تقديمه، ويؤخر ما يجب تأخيره، ويعتبر ما يجب اعتباره؛ لأنه متى لم يستوف الدليل بشروطه، بل تعلق بطرف الدليل، أخطأ الحكم ولم يصل إلى المقصود، ويكون كالرجل يقصد بلدًا، فإنه يحتاج أن يستوفي الخطى، ويقطع جميع المسافة إليه ليصل، فإن قصر دونه وقعد في أثناء المسافة لم يصل إلى المقصود[١].

كما أنكر قوم النظر والاستدلال العقلي، مع إقرارهم بأن العقل من أسباب المعرفة، محتجين بما تقدم نقضه من ادعاء التناقض في أحكام العقل. وفي الرد على هؤلاء يقول أبو المعين النسفي: (الدليل على أن النظر طريق العلم: أن من اشتغل به واستوفى شرائط النظر أفضى به إلى العلم لا محالة)[٢].

ويقال أيضًا: أنتم في أموركم الدنيوية مشتغلون بالنظر غاية الاشتغال، لا تستوي معيشتكم ولا تنتظم حياتكم إلا بذلك، فدل ذلك على عنادكم ومكابرتكم[٣].

كما يقال: النظر في نفي النظر إثبات له، فإن ادعى النافي أنه علم ذلك بديهة أو بالحواس فجوابه: أنه لو صح ذلك لما وقع خلاف بيننا وبينكم، فنحن أصحاب الحواس السليمة والعقول الوافرة، فما بالنا لا نعرف ما عرفتم؟!

فإن قالوا: أنتم لا تعرفون، ولكن تعاندون، قيل لهم مثل قولهم، وقلب الأمر عليهم، فلم يبق لهم إلا النظر، وبه استدلوا حيث قالوا: إن أحكام العقل متناقضة، فصح أن نافي النظر مثبتٌ له كمثبته، فثبت بإجماع العقلاء وغيرهم[٤].

ثانيا: مكانة العقل كمصدر للمعرفة والعلم الإلهي.

مما لا شك فيه أن للعقل بجميع معانيه مكانة عالية، وما يرد من ذم أصحاب العقول أحيانًا فهو باعتبار نقصها أو اختلالها عندهم، فالذم متجه إلى نقص العقل لا إلى العقل ذاته. وهذا مما يزيد في إكبار العقل وتعظيم قدره: أن تكون زيادته مدحًا ونقصه ذمًا، ولم يرد في القرآن ولا في السنة في شأن العقل إلا ما يفهم منه أنه بهذه المثابة، وقد وردت مادته في القرآن تسعًا وخمسين مرة[٥]، كلها يفيد أن انتفاء العقل

---

(١) شرح اللمع للشيرازي: ١/٩٤-٩٥ باختصار.

(٢) تبصرة الأدلة: ١/١٨، وانظر شرح اللمع للشيرازي: ١/٩٤.

(٣) انظر: تبصرة الأدلة للنسفي: ١/١٨.

(٤) انظر: تبصرة الأدلة للنسفي: ١/١٨، ١٩.

(٥) حسب ما حصر في المعجم المفهرس لمحمد فؤاد عبد الباقي: ص٤٦٨، ٤٦٩.

مذمة، هذا سوى ذكر مرادفاته؛ كالألباب، والأحلام، والحِجْر، وذكر أعماله؛ كالتفكر، والتذكر، والتدبر، والنظر، والاعتبار، والفقه، والعلم؛ فهذه الأعمال العقلية لا تكاد تخلو من ذكرها سورة من كتاب الله تعالى، ويرد ذكرها على أنها أوصاف مدح وكمال للمتصف بها، وأن انتفاءها أو نقصانها مذمة شرعية، وهذا يدل دون شك على رفع الإسلام من شأن العقل، وتكريمه له واحتفائه به، كيف لا وقد جعله مناطًا للتكليف، وشرطا لقيام الحجة؟!

كما يدل على عناية الإسلام الفائقة بالعقل محاربته وتحريمه لكل ما من شأنه أن يعطّله أو يضعفه، كالخمر وما في حكمه، أو يحول بينه وبين أدائه لوظيفته التي خلقه الله من أجلها، كالتقليد الأعمى، واتباع الهوى، والتعصب لغير الحق. كما حرم كل ما ينافيه من الأوهام الباطلة والخرافات، كالتشاؤم، والكهانة، والسحر، والشعوذة، وما جرى مجرى ذلك.

ومن ذلك صيانته وحفظه من التطاول به إلا ما لا يبلغه، وما ليس في وسعه إدراكه، صيانة له وحفظًا، كما جاء في القرآن من النهي عن تتبع المتشابه(١)، وكما جاء في السنة من النهي عن التفكير في ذات الله تعالى(٢)، وعن الخوض في القدر(٣)؛ فإن تلك مهامِهُ ومتاهات لا أفسد للعقل من الخوض فيها مجردًا من نور الوحي.

وهذه من حسنات الإسلام الكبرى التي شوهها أعداؤه، وصوّرها على أنها حَجْر على العقل وتضييق عليه، ويكفي في رد هذه الفرية وتزييفها شهادة واقع العقل البشري، وما يعيشه من أزمات وتخبط وتيه وتناقض، من جراء إقحامه في غير مجاله، وتخطيه حدود إمكاناته.

وإذ قد تبين بهذه الدلائل -وغيرُها كثير- بعض ثناء الشرع على العقل وتكريمه له، واحتفائه به، وصيانته له، فلا بد من بيان موقعه من مصادر المعرفة، ومكانته بين مصادر الأدلة الشرعية. وبيان ذلك أن يقال:

إن العقل إنما يدرك الأشياء لا على وجه الإحاطة التامة والمعرفة الكلية، وإنما يعلمها بوجه جملي، ثم قد يعلم بعض التفاصيل من طريق السمع، أو من طريق ما تمده به الحواس من معلومات(٤).

---

(١) انظر: سورة آل عمران الآية: ٧.

(٢) كما في الحديث الذي رواه اللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة: ٥٢٥/٣ برقم (٩٢٧)، وأخرجه البيهقي في شعب الإيمان: ١٣٦/١ برقم (١٢٠) وقال: هذا إسناد فيه نظر، كما رواه الطبراني في الأوسط، وقد حسنه الألباني كما في سلسلة الأحاديث الصحيحة: ٣٩٥/٤، برقم (١٧٨٨).

(٣) كما في الحديث الذي أخرجه الطبراني عن ابن مسعود ﷺ، وحسنه الألباني كما في السلسلة الصحيحة: ٤٢/١، برقم (٣٤).

(٤) انظر: تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين للراغب الأصفهاني: ص١٤٢.

ولو كان العقل مدركًا للأشياء جملة وتفصيلًا، محيطًا بالعلم بها إحاطة تامة لاستوى علم المخلوقات بعلم الخالق، ولاستغنى الخلق عن الوحي، ولاستقلوا بعقولهم، وبطلان ذلك معلوم بالضرورة(١).

ومما يوضح موقع العقل من مصادر الأدلة الشرعية خصوصًا، ومن مصادر المعرفة عمومًا: تقسيم العلوم من حيث إدراك العقل لها إلى ثلاثة أقسام:

الأول: العلوم الضرورية الفطرية، وهي التي لا يمكن التشكيك فيها كما تقدم(٢)، ويدخل في هذا القسم ما نبه إليه الشرع من دلالة الفطرة على الخالق جل وعلا.

الثاني: العلوم النظرية المكتسبة بالنظر والاستدلال، فهذه يستند العقل في تحصيلها إلى القسم الأول، وهي نوعان:

١- ما تمحض العمل فيه للعقل، وهذا عادة يكون في العلوم المفضولة، كالطبيعيات والرياضيات والطب والصناعات، ويلحق بهذا النوع النظر في العقائد على المناهج البدعية، الكلامية والفلسفة.

٢- ما اشترك فيه العقل مع أدلة الشرع، بالنظر فيها واستخراج ما تضمنته من دلائل ومسائل، ويدخل في هذا النظرُ في العقائد على المنهج الشرعي.

الثالث: العلوم الغيبية، وهذه لا يعلمها العقل إلا بتعليم، ويدخل فيها أكثر مسائل العقائد التفصيلية، وغاية حظ العقل منها -سوى الفهم والتسليم- إثباتُ إمكانها، ونفي امتناعها(٣).

وفي ضوء هذا التقسيم للمعارف والعلوم بالنسبة للعقل نعلم موقع العقل بين مصادر الأدلة الشرعية للاعتقاد، فهو -كما سيظهر إن شاء الله تعالى من خلال الأدلة المعروضة في الباب الثاني من هذا البحث- يوصل إلى معرفة أصول الاعتقاد الكبار على وجه الإجمال، كالإقرار بالخالق جل وعلا، ووجوب إفراده بالعبادة والتأليه، وإثبات الكمال والتنزيه له، كما قد يدرك وجوب الجزاء الأخروي، والبعث بعد الموت، وإرسال الرسل، إلا أن ذلك كله إنما يعرفه العقل ويثبته على الإجمال لا التفصيل، إذ التفصيل

---

(١) انظر: الاعتصام للشاطبي: ٣١٨/٢.

(٢) وقد تسمى البدهية، وهي تسمية مرادفة للضرورية، وقيل: البدهي أخص، انظر: التعريفات للجرجاني: ص٤٣-٤٤، وقد نبه ابن تيمية إلى أن (الفرق بين البدهي والنظري إنما هو بالنسبة والإضافة، فقد يبدهُ هذا من العلم ويبتدئ في نفسه ما يكون بديهيًا له، وإن كان غيره لا يناله إلا بنظر قصير أو طويل، بل قد يكون غيره يتعسر عليه حصوله بالنظر) اهـ من الرد على المنطقيين: ص: ٨٨-٨٩، وانظر ص١٣-١٤. وقد أساء الدكتور علي سامي النشار فهم كلام ابن تيمية هذا، وظن أنه يقول بقول السوفسطائية بنسبية الحقيقة، وكلام شيخ الإسلام محكم واضح، لا يوحي بما فهمه الدكتور لا من قريب ولا من بعيد، انظر: مناهج البحث عند مفكري الإسلام للدكتور علي سامي النشار: ص١٩١. وانظر ما يأتي في ص٩٩.

(٣) انظر: هذا التقسيم في >الاعتصام< للشاطبي: ٣١٨/٢، و>منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد< لعثمان علي حسن: ١٧٦/١، ١٧٧.

وظيفة السمع، وهي مما لا طاقة للعقل بالاستقلال به، وغاية وظيفة العقل فيها -كما أشرنا- إدراك إمكانها، بحسب ما جعل الله تعالى فيه من علوم ضرورية، ومعارف أولية(١).

وبهذا نعلم أن منزلة العقل من النقل إنما هي منزلة الخادم من سيده، أو كما قيل: العقل متَولٍّ، ولى الرسول ثم عزل نفسه؛ لأن العقل دل على أن الرسول ﷺ يجب تصديقه فيما أخبر، وطاعته فيما أمر، فالواجب على العقل التزام ما التزم، والعمل بمقتضى ما علم(٢).

وليس المراد أنه عزل نفسه عن العمل كليّةً، وإنما عزل نفسه عن التسلط على الشرع، وأخَذ مكانه اللائقَ به. وهذا المثل أولى بتعظيم الشرع المعصوم من قول بعض المتكلمين: (إن العقل مزكّي الشرع، ولا يصح أن يأتي الشاهد بتجريح المزكّي، ولا بتكذيبه، فإن ذلك إبطال له)(٣)؛ فإن هذا موحٍ بكون الشرع مفتقرًا إلى العقل، تابعًا له؛ حيث جُعل العقل أساسًا له. والواقع أنه لم يزكّه؛ فزكاؤه ذاتي، وإنما دل عليه، والمزكّي لا بد أن يكون أعلى وأوثق، أو مساويًا على الأقل، أو قريبا، ولا سبيل إلى ذلك مع الشرع.

والواجب شرعا وعقلا ألّا يُعطى العقل أكبرَ من قدره، ولا تُتجاوزَ به حدودُه؛ فإن في هذا إعناتا له كما تقدم. ولا يقدَّمَ على السمع ويحكّمَ فيه، كما هو منهج أهل الكلام والفلسفة، بل لا ينصب العداء بينهما أصلا، ولا يصح القول بتعارضهما عند التحقيق، فالعقل الصريح لا يعارض النقل الصحيح، بل يوافقه ويشهد له.

كما لا يهمل العقل ولا يقلل من شأنه؛ فإن هذا تفريط منافٍ لنصوص الشرع، وإنما جنح إليه بعض المتصوفة وأصحاب المنهج العبادي، وبعض المنتسبين إلى الحديث؛ منافرة منهم لما رأوا ما عليه أهل الكلام والفلسفة، من الإفراط في تحكيم العقل، والغلو في تعظيمه.

هذا على وجه الإجمال هو منهج الكمال: الاعتدال والوسطية في الأخذ بأحكام العقل.

وقد مثل بعض العلماء منزلة العقل من الشرع بمنزلة البصر من الشعاع، فإذا فُقد الشرع، عجز العقل عن أكثر الأمور، عجْز العين عند فقد الشعاع(٤).

(وقال بعض أهل المعرفة: مقدار العقل في المعرفة كمقدار الإبرة عند ديباج أو خز، فإنه لا يمكن لبس ديباج ولا خز إلا أن يخاط بالإبرة، فإذا خيط بالإبرة فلا حاجة بهما(٥) إلى الإبرة، كذلك تضبط المعرفة

---

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية: ٣١/١، ٣٢.

(٢) المصدر السابق: ١٣٨/١.

(٣) >العواصم من القواصم< لابن العربي: ص١١٢.

(٤) انظر: تفصيل النشأتين للراغب الأصفهاني: ص١٤٠، ١٤٢، ومجموع الفتاوى لابن تيمية: ٣٣٨/٣.

(٥) في الأصل: بها، ولعلها: بهما. وكلامه هنا عن نسبة العقل بمعنى الغريزة إلى المعرفة الحاصلة، لا إلى التكليف.

بالعقل، لا أن المعرفة تحصل من العقل أو تثبت فيه)[١].

كما ضرب شيخ الإسلام ابن تيمية مثلًا لطيفًا، فيه بيان لمنزلة العقل من الشرع، وذلك أثناء ردّه على القائلين بتقديم العقل على الشرع عند التعارض، حيث مثّل العقل في دلالته على صدق الشرع وصحته بالعامّي الذي علم عين المفتي، ودلّ غيره عليه، وبيّن له أنه عالم ومفتٍ، فإن دلالة هذا العامّي على المفتي وتعريفَه به لا توجب له أن يُقدَّم قولُه عليه إذا اختلف معه، بل لا يحق لهذا العامّي أن يخالف حكم المفتي العالم، أو يعارض اجتهادَه، ولا أن يقول لمن دله عليه من المستفتين: أنا الأصل في علمكم به، وأنه مفت وعالم، فيجب عليكم أن تأخذوا بقولي وتطّرحوا قوله؛ لأنكم لو أخذتم بقوله المعارض لقولي قَدَحْتُم في الأصل الذي به علمتم أنه مفت وعالم.

وجوابهم له أن يقولوا: أنت أيها العامّي لما شهدت بأن هذا مفت وعالم، ودللتنا عليه، شهدت بوجوب تقليده من دونك، وأخذنا بشهادتك له بالعلم والفتوى، واعتمادنا عليه لا يستلزم أن نوافقك في أحكامك واجتهادات المبنية على غير علم، وخطؤك وجهلك فيما خالفت فيه هذا العالم لا يستلزم القدح في علمك بأنه عالم مفت، وشهادتِك بذلك.

فإذا كان هذا هو شأن العامّي مع المفتي في وجوب تقديم حكم المفتي على حكمه، مع كون المفتي يجوز عليه الخطأ، فكيف يكون شأن العقل مع الشرع، وهو يعلم أن مُبلّغه عن الله تعالى معصوم لا يجوز عليه الخطأ، فتقديم قول المعصوم على ما يخالفه من الاستدلال العقلي أولى من تقديم المستفتي لقول المفتي على قول مخالفه العامّي الذي دل عليه[٢].

وهذا المثال إنما ضرب على وجه التنازل، ومجاراة الخصم في دعوى وقوع التعارض بين العقل والنقل، فلو صح وقوع هذا لكان حكمه ومثَله، لكن الأصل الذي لا شك فيه: موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول، ودرء تعارض العقل والنقل. وإنما يقع التعارض حقًّا بين الشرع والبدع، التي سميت ظلما وزورًا أحكامًا عقلية، وجُعلت بحكم الهوى براهين يقينية، والعقل الصريح منها بريء. وفي سبيل إبطالها وإثبات انتفاء المعارض العقلي للشرع ألّف شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله تعالى- كتابه العظيم: <درء تعارض العقل والنقل<.

وفي بيان دور العقل في العلم الإلهي يقول الإمام أبو المظفر السمعاني[٣] في كتابه <الانتصار لأهل

---

(١) هذا النص مما أورده السيوطي في كتابه <صون المنطق<: ص١٨١، من كلام أبي المظفر السمعاني في كتابه: <الانتصار لأهل الحديث<.

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية: ١٣٨/١، ١٣٩.

(٣) هو أبو المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار بن أحمد بن محمد بن جعفر السمعاني التميمي، الفقيه الإمام المشهور،

الحديث< -كما نقل عنه قوام السنة-: (إن الله تعالى أسس دينه وبناه على الاتباع، وجعل إدراكه وقبوله بالعقل، فمن الدين معقول وغير معقول، والاتباع في جميعه واجب.

ومن أهل السنة من قال: إن الله تعالى لا يعرف بالعقل، ولا يعرف مع عدم العقل، ومعنى هذا أن الله تعالى هو الذي يعرّف العبد ذاته، فيعرف الله بالله لا بغيره، لقوله تعالى: ﴿**إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ**﴾[1]، ولم يقل: ولكن العقل... وقد ثبت أن النبي ﷺ قال: >والله لولا الله ما اهتدينا...<[2]. فهذه الدلائل دلّت أن الله تعالى هو المعرِّف، إلا أنه يعرِّف العبد نفسه مع وجود العقل؛ لأنه سبب الإدراك والتمييز، لا مع عدمه؛ لأن الله تعالى قال: ﴿**إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ**﴾[3]، والله تعالى يعطي العبد المعرفة بهدايته، إلا أنه لا يحصل ذلك مع فقد العقل، ونظير هذا أن الولد لا يكون مع فقد الوطء، ولا يكون بالوطء، بل يكون بإنشاء الله تعالى وخلقه).

إلى قوله: (واعلم أن فصل ما بيننا وبين المبتدعة هو مسألة العقل، فإنهم أسسوا دينهم على المعقول، وجعلوا الاتباع والمأثور تبعا للمعقول، وأما أهل السنة قالوا: الأصل في الدين الاتباع، والمعقول تبع، ولو كان أساس الدين على المعقول لاستغنى الخلق عن الوحي، وعن الأنبياء -صلوات الله عليهم-، ولبطل معنى الأمر والنهي، ولقال من شاء ما شاء، ولو كان الدين بُني على المعقول لجاز للمؤمنين ألا يقبلوا شيئًا حتى يعقلوا...)[4].

له تصانيف في الفقه وأصوله والحديث، توفي سنة ٤٨٩هـ. انظر: الأنساب للسمعاني: ٢٩٩/٣.

(١) سورة القصص: ٥٦.

(٢) انظر: صحيح البخاري، كتاب المغازي، باب غزوة الخندق، (١٥٠٧/٤)، حديث رقم: (٣٨٧٨).

(٣) سورة الروم: ٢٤.

(٤) الحجة في بيان المحجة لأبي القاسم الأصبهاني: ٣١٨/١، ٣٢٠، وانظر: صون المنطق للسيوطي: ص١٧٩، ١٨٠، ١٨٢.

المبحث الثالث

تقسيم العقائد ودلائلها إلى سمعيات وعقليات، وأقسام الناس بالنسبة إلى ذلك

اشتهر عند المتكلمين تقسيم الدليل إلى عقلي وسمعي[(١)]، وربما قالوا: عقلني ونقلي، أو عقلي وشرعي[(٢)]، وكثير منهم يقصد بوصف الدليل بأنه سمعي، أو نقلي، أو شرعي شيئًا واحدًا، وهو أن الدلالة فيه ليست عقلية محضة، أي: أن مقدماته ليست كلها عقلية، بل هي مركبة من العقليات والنقليات[(٣)].

ولا يفرق كثير من المتكلمين في التعبير عن هذا المعنى بين هذه الأوصاف الثلاثة: السمعي، النقلي، الشرعي، فأيها استخدم فهذا مرادهم به، كما يفهم ذلك من تعريفهم لكل من الدليل العقلي والدليل السمعي.

ومما هو محل اتفاق بينهم أن لا يتصور دليل سمعي محض، بحيث تكون جميع مقدماته نقلية، إذ لا يعرف صدق النقل إلا بالعقل[(٤)].

أما الدليل العقلي عندهم فهو ما كان عقليًا محضًا، بأن كانت جميع مقدماته عقلية.

ورغم أن هذا التقسيم للدليل قد يقال: إنه اصطلاحي، إلا أنه لا يخلو من مآخذ، خصوصًا في عدم تفريقهم بين وصف الدليل بأنه سمعي، ووصفه بأنه شرعي ونقلي، وجعلهم هذه الأسماء من قبيل المترادفات، وأنها في مقابل العقلي، وسوف يأتي بيان وجه الصواب في هذا.

لكن المأخذ الأعظم، هو جعلهم أصول الدين نوعين: عقليات وسمعيات، ثم حصرهم الأدلة النقلية في جانب السمعيات، ومنعهم أن تكون العقليات معلومة بالنقل؛ لأن ذلك يستلزم الدور[(٥)]، وهذا خاص عندهم بالعقليات التي تتوقف عليها صحة النقل، كثبوت الصانع والنبوة، أما العقليات التي لا تتوقف عليها صحة النقل؛ كالعلم بحدوث العالم، والوحدانية؛ فيجوز عندهم إثباتها بالسمع[(٦)].

---

(١) انظر مثلا: كتاب التوحيد للماتريدي: ص٤، والإرشاد للجويني: ص٨.

(٢) انظر مثلا: أصول الدين للبغدادي: ص٩، والمغني لعبد الجبار: ١٣/١٦٩ حيث يقسم المطالب إلى عقليات وشرعيات.

(٣) انظر: تعريف الدليل النقلي في المواقف للإيجي: ص٣٩، والمحصل للرازي: ص٧١.

(٤) انظر: المحصل للرازي: ص٧١، والمواقف للإيجي: ص٣٩.

(٥) الدور: هو توقف الشيء على ما يتوقف عليه، كأن يتوقف >أ< على >ب<، و>ب< على >أ<، أو >أ< على >ب< و>ب< على >جـ< و>جـ< على >أ<، انظر: التعريفات للجرجاني: ص١٠٥.

(٦) انظر: المواقف للإيجي: ص٣٩، ٤٠. والمعروف عن المتكلمين أن العلم بحدوث العالم من مقدمات إثبات الصانع، -

والسبب الذي أوقع هؤلاء في هذا الحصر لدلائل الكتاب والسنة، هو نظرتهم إليها على أنها أدلة سمعية تتوقف دلالتها على العلم بصدق المخبر بها، وغفلوا عن أن الكتاب والسنّة كما جاءا بالدلالة السمعية المتوقف في العلم بصحتها على العلم بصدق المخبر بها، كذلك قد جاءا بالدلائل العقلية اليقينية على سائر الأصول الاعتقادية الشرعية التي يمكن أن تعلم بالعقل، من غير أن تكون هذه الدلائل العقلية مستندة في حجيتها إلى العلم بصحة النقل، فهي دلائل مطلقة، وحجة بذاتها لا تستند إلى غيرها، وإنما يتعلق النقل بها من جهة التنبيه، والإرشاد إليها، والتذكير بها، والدلالة عليها لا غير، ولذا يصح الاحتجاج بها على المصدق بالرسالة وغير المصدق، فالجميع سواء بالنسبة لحجيتها؛ لأن المستدل بها يأخذها إنشائيًا كأنها من وضعه هو[1]، فلا يصح للمخالف في الدين أن يقول: لا تحتجوا علي بها، فإني لم أؤمن بصدق النقل بعد، وأنه وحي الله لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، بل أثبتوا لي أولًا أن هذا كلام الله، أو كلام رسوله المعصوم، حتى أقبل احتجاجكم به؛ لأنا نقول له:

نحن ما احتججنا عليك بالوحي من جهة أنه وحي من الله يجب تصديقه والأخذ بمقتضاه، وليس هذا وجه الإلزام في احتجاجنا، وإنما احتججنا عليك بحجة عقلية محضة، وجه الإلزام فيها عقلي محض، دلنا عليها الله تعالى في كتابه، أو علّمنا إياها رسوله ﷺ، وما ابتدعناها من عند أنفسنا. فهذا جواب هذا وأمثاله.

فالمتكلمون أهملوا هذا النوع المهم من دلائل الكتاب والسنة، الجامع بين وصفي العقل والنقل. نعم، قد يوجد في كلامهم أحيانًا استشهاد ببعض الآيات المتضمنة دلالات عقلية، إلا أنهم لا يفعلون هذا إلا على سبيل الاستئناس والاعتضاد، لا الاستغناء والاعتماد؛ فإنهم يبتدعون أدلتهم أولًا من عند أنفسهم، ثم يبحثون بعد ذلك في النصوص النقلية ما عساه أن يكون محتمل الدلالة على ما ابتدعوا، والغالب أنهم يتعسفون في فهم بعض النصوص، ويشطحون في تفسيرها لتوافق ما ابتدعوا، ولو كان مخالفًا لما تقرر في النقل من مسائل الاعتقاد، كما هو معلوم من تفاسيرهم، وكما سيأتي التنبيه عليه في استشهادهم بقوله

انظر مثلًا: الإرشاد للجويني: ١٨، وتبصرة الأدلة للنسفي: ٧٨/١- إلا أن صاحب المواقف قرّر ما وافق فيه الرازي الفلاسفةَ من أن الحدوث لا يمكن أن يكون علة للحاجة إلى المحدث. انظر: الأربعين: ١٢٩/١. أما على منهج السلف؛ فلا يصح أيضا كون العلم بحدوث العالم من مقدمات صحة النقل؛ لأن العلم بالخالق فطري، لا يتوقف على العلم بحاجة العالم إلى محدث، ولأن القول بحدوث العالم إن أريد به جنس الحوادث فهو باطل؛ لإفضائه إلى تعطيل الرب -جل وعلا- من أفعاله في الأزل، وإن أريد به آحاد الحوادث فهو حق لكن ليس هو الطريق الوحيد للدلالة على الخالق، حتى يجعل من مقدمات صحة النقل.

(١) انظر: الموافقات للشاطبي: ٥٢/٣، ٥٣.

تعالى: ﴿فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾[2]، وغيرهما من الآيات، وعلى هذه الطريقة البدعية في الإفادة من النصوص النقلية يُنزّل ما وُجد من اعتراف كثير من أهل الكلام بتضمن القرآن خلاصة دلائل العقول.

ولا ريب في صحة انقسام أصول الاعتقاد ومسائله إلى سمعيات ينحصر طريق العلم بها في السمع دون العقل، كتفصيل صفات الرب تعالى، والعلم بالجنة والنار وأوصافهما، وسائر تفاصيل الاعتقاد، وإلى عقليات تُعلم بالعقل كما تعلم بالسمع[3].

لكن المهم: ما هي هذه الأصول العقلية التي تعلم بالعقل؟ فإن في تحديدها وضبطها تمييزًا مهما بين منهج أهل السنّة والجماعة والمناهج الكلامية في باب الاستدلال العقلي على أصول الاعتقاد.

فأهل السنة والجماعة -جريًا على منهجهم في الاكتفاء بالكتاب والسنة والاغتناء بهما في بيان أمور الدين أصولًا وفروعًا، مسائل ودلائل، عن غيرهما من المصادر- لا يثبتون أصولًا للدين سوى ما جاء في الكتاب والسنة من أركان الإيمان الستة، وما يتبعها من أركان الإسلام وشرائع الدين المعلومة منه بالضرورة.

وهم لا ينكرون أن منها ما يعلم بالعقل إجمالًا، مع كونه معلومًا بالسمع، ومنها ما لا يعلم إلا بالسمع، وأن التمييز بين النوعين يعلم بالعقل، فما أمكن معرفته والاستدلال عليه بالعقل من مسائل الاعتقاد الشرعية فهو عندهم من قسم العقليات، وما لم يكن للعقل سبيل إلى إثباته فهو من السمعيات، لكن هل يوجد أصل شرعي، أو مسألة شرعية اعتقادية يمكن معرفتها والاستدلال عليها بالعقل، ومع ذلك لم يأت لها في النقل دليل عقلي، أو إشارة إلى دليل عقلي يدل عليها ولو على وجه الإجمال؟

أجاب ابن تيمية بأن في وجود هذا نظرًا، وإن قال بوقوعه كثير من الناس.

لكن لو قدر وجوده -وهو ممكن- فإنه لا يلزم من ذلك نقص أو قدح في الدين[4].

والذي ينبغي القطع به انتفاء مثل هذا، تمسكًا بعموم قوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾[5]، وما في معناه من النصوص الدالة على كمال الدين وتمامه، وكما يكون كمال الدين في مسائله: كذلك يكون في دلائله، إلا أن هذا لا يعني ضرورة ورود دليل عقلي مفرد مستقل منصوص عليه بإزاء كل مسألة عقدية عقلية، بل يكفي في هذا أن يكون دليل المسألة داخلًا ضمن دليل عقلي عام منصوص عليه.

---

(١) سورة الأنعام: ٧٦.

(٢) سورة الأنبياء: ٢٢.

(٣) انظر: لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية شرح الدرة المضيّة في عقيدة الفرقة المرضيّة للسفاريني: ٣/٢.

(٤) انظر: الفتاوى لابن تيمية: ١٩/٢٣١-٢٣٣.

(٥) سورة المائدة: ٣. وانظر بحثًا قيما في عموم هذه الآية والردّ على ما يمكن أن يثار حوله من شبه، في كتاب: الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية، للدكتور عابد السفياني، ص: ١٣٦-١٤٦.

مثال ذلك: صفة العلو لله تعالى، لا شك أنها صفة عقلية، يعلم العقل والفطرة ثبوتها لله من جهة كونها صفة كمال لا نقص فيها بوجه من الوجوه، وقد جاءت النصوص متوافرة بإثباتها، إلا أنها تدل عليها دلالة سمعية. ولم أقف على دليل عقلي في القرآن أو السنة يدل عليها بخصوصها، كما هو شأن صفة العلم مثلا، فهل يعني هذا عدم وجود دليل عقلي نقلي لها؟

كلا، فالأدلة العقلية النقلية الدالة على ثبوت الكمال المطلق لله تعالى تدل دلالة عقلية عامة على هذه الصفة؛ لأنها كمال.

ومن هنا نعلم بطلان قول القاضي عبد الجبار المعتزلي عن آية المائدة السابقة: (المراد أنه أكمل الشرائع، لا الأمور العقلية)[1]؛ فإنه مبني على أن الشرائع لا تتضمن الأمور العقلية، وهي إن كانت لا تتضمن الأمور العقلية البدعية، فهي دون شك محيطة بالأمور العقلية الشرعية.

وقد يقال: إنه ليس هناك كبير اختلاف بين ما ذُكر من منهج السلف في تمييز العقليات من السمعيات ومنهج المتكلمين في ذلك، ما دام العقل هو طريق التمييز عن الجميع، فإن المتكلمين كذلك يجعلون العقل مرجعهم في هذا.

والواقع أنّ الخلاف مع المتكلمين ليس في طريق التمييز بين السمعيات والعقليات في الأصول والمسائل الاعتقادية الثابتة في النقل، وإنما الخلاف معهم في تحديد هذه الأصول والمسائل، وهل ينحصر مأخذها في النقل وحده؟

فإن المتكلمين لم يقفوا في تحديد المطالب العقدية عند ما ورد به النقل من مسائل وأصول، بل تجاوزوا ذلك فابتدعوا مسائل وأصولًا ما أنزل الله بها من سلطان، ثم ابتدعوا لها دلائل يلزم من الأخذ بها ردُّ كثير مما ثبت في النقل، ومن أعظم ما ابتدعوا في أصول الاعتقاد: اعتقاد حدوث العالم من طريق دليل الجواهر والأعراض[2]، وانبنى على الأخذ بهذا الدليل نفي الصفات عن الرب -جل وعلا-، فصار نفي الصفات عندهم أصلًا ضروريًا من أصول الاعتقاد، بعد أن كان إثباتها هو الأصل في دين الرسول، فلذلك سمّى

---

(١) المغني: ١٢/١٦٧.

(٢) لا يلزم من هذا موافقة الفلاسفة في قولهم بقدم العالم؛ لأنهم يعنون بذلك قدم بعض آحاده كالأفلاك والعقول والنفوس الصادرة عن الله بزعمهم، وهذا باطل دون شك؛ لإفضائه إلى التعطيل، وهو خلاف القول بأن الله تعالى لم يزل خالقا فعّالًا لما يريد، وما يلزم ذلك من تسلسل الآثار والحوادث؛ فهذا هو الحق الذي يتعارض معه قول المتكلمين بحدوث جملة العالم، ويثبتونه بدليل الجواهر والأعراض، فيفضي إلى تعطيل الله من أفعاله في الأزل، فلهذا صار أصلًا بدعيًا. انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية: ١/٣٢٠-٣٧١، وشرح حديث النزول له: ٤١٣-٤٢٠، ٤٤٢-٤٤٤.

بعض الأئمة طريقتهم: ترتيب الأصول في تكذيب الرسول[1].

وهكذا يظهر أعظم الظهور أن عقليات أهل الكلام التي يجعلونها مقابل السمعيات، غير عقليات أهل السنة؛ فعقليات أهل السنة هي الأصول الشرعية الثابتة بالكتاب والسنة، التي يمكن إثباتها والاستدلال عليها بالعقل، ودلائلها العقلية تؤخذ من النقل نفسه. أما عقليات أهل الكلام: فهي ما ابتدعوه وقرروه ابتداءً من مسائل ودلائل، دون الرجوع إلى الكتاب والسنة، والتحاكم إليهما في ذلك، وهي مع كونها مبتدعة غير شرعية، لا تستحق وصفها بأنها عقليات، لما ثبت في حكم العقل من بطلانها، أو بطلان كثير منها، وسيأتي بعض التفصيل في هذا، إن شاء الله تعالى.

ولنعد الآن إلى بيان التقسيم الصحيح للأدلة، حسب منهج السلف، الموافق للنقل الصحيح والعقل الصريح، فنقول:

إن تقسيم الدليل إلى عقلي وسمعي تقسيم صحيح لا اعتراض عليه، إلا أن غاية ما في هذا التقسيم بيان الطريق الذي علم به ثبوت المسألة. وكونُ الدليل عقليا أو سمعيًا ليس صفة تقتضي مدحًا ولا ذمًا، ولا صحة ولا فسادًا، وإنما يقتضي ذلك كونُه شرعيًا أو بدعيًا.

والدليل الشرعي لا يقابل بالعقلي، ولا يجعل قسيما له، كما يفعل بعض المتكلمين[2]، وإنما يقابل بالبدعي؛ فإن الشريعة تقابل البدعة، ثم الدليل الشرعي قد يكون سمعيًا وقد يكون عقليًا، وعلى هذا فوصف الدليل بأنه شرعي يراد به أحد أمرين[3]:

الأول: أن يكون الشرع أثبته ودل عليه، وهذا على قسمين[4]:

١- ما كان معلومًا بالعقل، فيكون شرعيًا عقليًا، كالأمثال المضروبة في القرآن، وغيرها من دلائل التوحيد والنبوة والبعث، وهذا هو موضوع هذه الرسالة.

٢- ما لا يعلم إلا بخبر صادق، فيكون شرعيًا سمعيًا، كالاستواء على العرش، وهذا القسم هو الذي ظن كثير من أهل الكلام أن الأدلة الشرعية منحصرة فيه.

الثاني: أن يكون الشرع أباحه وأذن فيه، ولو لم ينبه عليه. وضابط هذا: ألا يتصف الدليل بوصف يقتضي تحريمه شرعًا، كأن تكون إحدى مقدماته باطلة فيكون كذبًا، والكذب محرم شرعًا، ولا سيما على الله تعالى، وكأن يكون المتكلم يتكلم بلا علم، فهذا محرم أيضًا، وكأن يجادل به صاحبه في الحق بعدما تبين، فهذا كله يقتضي حرمة شرعية، فما سلم من هذه الأوصاف ونحوها فهو دليل شرعي بهذا المعنى؛

---

(١) انظر: الفتاوى لابن تيمية: ١٦/٤٤٤.

(٢) انظر: المغني للقاضي عبد الجبار: ١٢/١٦٦.

(٣) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية: ١/١٩٨.

(٤) انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية: ٦/٧١، ٧٢.

أي: أنه غير ممنوع شرعًا، فيدخل في هذا الأخبارُ الصادقة، والأدلةُ العقلية المعلومة بالعيان ولوازمه، وسائرُ ما شهدت به الموجودات، والشرط في شرعية ذلك كله ألا يلزم منه لوازم باطلة، تعارض ما ثبت في النقل الصحيح، كما هو شأن الأدلة البدعية[1].

ووجود أدلة عقلية شرعية بهذا المعنى، على شيء من مسائل الاعتقاد الشرعية، هو الذي قال فيه شيخ الإسلام: إن فيه نظرًا.

وبهذا التفصيل لمعنى وصف الدليل بأنه شرعي، نعلم خطأ من جعل هذا الوصف مرادفًا بإطلاق لوصف الدليل بأنه سمعي.

ووصف الدليل بأنّه نقلي أو سمعي قد يراد به أنّه منقول من النبي ﷺ مسموع منه، فيتناول سائر نصوص الكتاب والسنّة، فيشمل العقلي وغيره، ويكون بهذا الاعتبار مرادفًا للشرعي، فلا يصح إذًا أن يجعل مقابلًا للعقلي.

لكن قد يطلق أيضًا على غير العقلي، بقصد التمييز بين النوعين، لا نفي تضمّن نصوص الشرع للعقليات، فلا حرج في المقابلة إذ ذاك، لكن غلبت المقابلة بهذا الاعتبار بين السمعي والعقلي.

أما وصف الدليل بأنه عقلي: فقد تقدم التنبيه إلى أن هذا الوصف لا يقتضي مدحًا ولا ذمًا، ولا صحة ولا فسادًا؛ وذلك أنه يحتمل أن يكون عقليًا شرعيًا على نحو ما تقدم بيانه، كما يحتمل أن يكون عقليًا بدعيًا، وهو ما كان مسوقًا لتقرير أصل بدعي، كنفي حلول الحوادث بذات الله تعالى، أو مسألة بدعية، كنفي الجسمية والتحيز، أو ما كان عائدًا بالإبطال عل أمر ثابت بالكتاب والسنة، كدليل الجواهر والأعراض.

ووصف الدليل بأنه سمعي لا يعني كونه مبتوت الصلة بالعقل، بل لا بد مع السمع من العقل للعلم بصحته[2].

وقد تقدم قول المتكلمين بامتناع دليل سمعي بجميع مقدماته.

بل إن شيخ الإسلام ابن تيمية ذهب إلى أبلغ من هذا في بيان الصلة الوثيقة بين الدليل السمعي والعقل؛ حيث رأى أنه لا مانع من وصف الدليل السمعي بأنه عقلي باعتبار أن العقل إذا تصوره علم أنه يدل، فتكون جميع الأدلة عقلية بهذا الاعتبار.

وذلك أن الدليل هو ما أفضى النظر الصحيح فيه إلى العلم بالمدلول عليه، وإنما يكون النظر الصحيح لمن يعقل دلالة الدليل، وكونَه مستلزمًا للمدلول، فمن عقل هذا استدل به، وإلا لم يستدل به، فالدليل إذًا يدل بصفة هو في نفسه عليها لا بصفة في المستدل، لكن كونه عقليًا يرجع إلى أن المستدل علمه بعقله،

---

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية: ١٩٨/١-١٩٩.

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية: ١٩٨/١، والنبوات له: ص١٧٧.

وهذه صفة في المستدل لا فيه، وهذا هو الفرق بينه وبين العقلي المحض[1].

وهذا إنما يقال على سبيل بيان العلاقة بين الدليل السمعي والعقل، وأن الصلة بينهما غير مبتوتة كما قد يُتوهم، فلا ينبغي التوسع في إدخال الدليل السمعي في مسمى العقلي بإطلاق.

وكون الدليل سمعيًا لا يعني مطلقًا نزوله عن رتبة العقلي، لا من حيث الوضوح، ولا من حيث اليقينية. بل قد يقال: إن الدليل السمعي أكمل من حيث الوضوح والدلالة على قصد المتكلم؛ وذلك أن الدليل كما قال الإمام ابن تيمية: (قد يدل بمجرده، وقد يدل بقصد الدال على دلالته، والأول هو الدليل العقلي المحض، والثاني هو ما يسمى بالوضعي، والدليل السمعي داخل في جنسه، فما كانت دلالته بقصدٍ من الدال، فهو أحق وأكمل في الدلالة على مراد الدال من جميع أنواع الأدلة، كما هو شأن دلالة الكلام على مقصود المتكلم؛ -وهي دلالة سمعية- فإنها أكمل وأدلّ من جميع أنواع الأدلة على مراده، وذلك أن الدليل هنا في الحقيقة: إنما هو قصد الدال، وقد يفتقر الدليل الوضعي من العقل إلى أكثر مما يفتقر إليه العقل المجرد؛ لأنه يحتاج إلى أن يُعلم قصد الدال، ولكن ما يحصل بالدليل الوضعي من الدلالة أوضح وأكثر، وعلى هذا يصح تقسيم الأدلة إلى عقلي مجرد، ووضعي يحتاج مع العقل إلى قصد من الدال، وحينئذ: إذا قيل في السمعيات: إنها ليست عقلية، فالمراد أنه لا يكفي فيها مجرد العقل، بل لا بد من انضمام السمع إليه)[2].

فهذا من حيث الوضوح، أما من حيث اليقينية فهي غير مختصة بالدليل العقلي، كما أنها غير لازمة له، فقد يكون يقينيًا وقد يكون ظنيًا، وكذلك الدليل السمعي، منه ما هو يقيني، ومنه ما هو ظني، فما كان قطعيًا من النوعين فهو الأحق بوصف الكمال من هذه الجهة، وهو الذي ينبغي تقديمه عند التعارض إن حصل[3].

وبهذا التحرير لمفهوم الدليل العقلي النقلي، يتبين لنا مدى بعد المتفلسفة والمتكلمة وغيرهم عن العلوم الشرعية ودلائلها، حيث قدموا عليها العلوم العقلية، وأن جهلهم هذا قد انبنى على مقدمتين:

الأولى: أن العلوم الشرعية هي ما أخبر به الشارع تنصيصًا عليها بأعيانها فحسب.

الثانية: أن ما يستفاد بخبر الشارع فرع للعقليات التي هي الأصول[4].

وقد ظهر لنا أن كلتا المقدمتين باطلة:

فالشرعيات تشمل ما أخبر به الشارع، وهذه هي السمعيات، كما تشمل ما دل عليه وأومأ إليه من

---

(١) انظر: النبوات: ص١٧٦.

(٢) النبوات: ص١٧٧ بتصرف، وانظر منه: ص٢٦٦ وما بعدها.

(٣) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية: ١/٨٧.

(٤) انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية: ٢٣٢/٢٩، وانظر ذلك عند الباقلاني: ص٣٣ من كتابه التمهيد.

أنواع الأدلة، وذلك ينتظم جميع ما يُحتاج إليه علمه بالعقل من براهين أصول الاعتقاد ومسائله، بل يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (قد تدبرت عامة ما يذكره المتفلسفة والمتكلمة من الدلائل العقلية، فوجدت دلائل الكتاب والسنة تأتي بخلاصته الصافية من الكدر، وتأتي بأشياء لم يهتدوا لها، وتحذف ما وقع منهم من الشبهات والأباطيل، مع كثرتها واضطرابها)[١].

كما تشمل الشرعيات -كما ذكر ابن تيمية- ما أبيح علمه والاستدلال به كما تقدم، فيدخل في ذلك ما انفرد العقل بالدلالة عليه من المسائل الشرعية.

والزعم بأن الشرعيات فرع للعقليات: إن أريد به العقليات الشرعية التي ينبني عليها صدق الرسول، كإثبات الصانع، وتأييده رسلَه بالآيات، ونحو ذلك، فهذا حق، لكن ليس هذا كل المراد، فهناك عقليات غير شرعية، تُجعل صحة الشرع متوقفة عليها، وهذا موضع البطلان في ذلك، إذ لا يتوقف صدق الرسول على جميع المعقولات، حتى تكون جميعها أصلًا للسمع، هذا فضلًا عن أن كثيرًا مما يُدّعى أنه من المعقولات التي تتوقف عليها صحة السمع هي في الحقيقة باطلة في العقل، فضلًا عن أن تكون أصلًا للسمع[٢].

وكخلاصة لما سبق يقول الإمام ابن تيمية: (ويتبين بهذا التحرير أن ما خرج من العلوم العقلية عن مسمى الشرعية -وهو ما لم يأمر به الشارع ولم يدل عليه- فهو يجري مجرى الصناعات، كالفلاحة والبناية والنساجة، وهذا لا يكون إلا في العلوم المفضولة المرجوحة.

ويتبين أن مسمى الشرعية أشرف وأوسع، وأن بين العقلية والشرعية عمومًا وخصوصًا، ليس أحدهما قسيمًا للآخر، وإنما السمعي قسيم العقلي.

وأنه يجتمع في العلم أن يكون عقليًا وهو شرعي بالاعتبارات الثلاثة: إخباره به، أمره به، ودلالته عليه)[٣].

وفي ختام هذا الفصل، أرى من المناسب أن أشير إلى أقسام الناس بالنسبة إلى أنواع الأدلة، كما نبه إليها أبو المعين النسفي، في كتابه >تبصرة الأدلة<، حيث ذكر أن ما جاء به الرسل من العلوم نوعان:

نوع تدركه العقول، ونوع لا تدركه، وذكر أن الناس على طبقتين:

أهل العقول الراجحة، ومن ليسوا كذلك.

ثم قسم أهل العقول الراجحة إلى صنفين:

الأول: متفرغون للنظر. الثاني: مشغولون باكتساب المعيشة.

---

(١) الفتاوى: ٢٣٢/١٩، ٢٣٣.

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل: ٨٩/١-٩٢.

(٣) مجموع الفتاوى: ٢٣٣/١٩.

ثم ذكر أن الله تعالى رحم الناس ببعثة الرسل، وإنزال الكتب، تبيانًا لكل شيء، ثم بين كيفية هذه المرحمة بالنسبة لطبقات الناس، وأنواع العلوم.

فأما ما لا تدركه العقول: فالمرحمة عامة ببيانه لجميع أصناف الناس.

وأما ما تدركه العقول، فالمرحمة في حق أهل العقول الراجحة الذين تفرغوا للنظر: تكون بتسهيل ذلك عليهم، وتنبيههم إلى كيفية الاستدلال.

وأما في حق غيرهم من أهل العقول المشغولين، أو أهل البلادة:

فالمرحمة لهم بالمعجزات الثابتة بالتواتر، فهذا تخفيف عنهم.

ثم ذكر أن الدليل على ذلك سيرة الرسول ﷺ، وخلفائه، وسائر الأئمة، وفصّل القول في ذلك[1].

وهو في كلامه هذا يرد على من يُلزم عامة الناس بالنظر والاستدلال العقلي، ليحصل لهم الإيمان الصحيح. وهو مُحق في ردّ هذا القول الباطل، إلا أنه لا يخفى ما في كلامه من رفع لمنزلة الأدلة العقلية على غيرها من أنواع الأدلة الشرعية، وقد تقدم بيان خطأ هذه النظرة الكلامية، كما أنه قلل من شأن المعجزات، حيث جعل المرحمة بها من حق أهل البلادة ومن في حكمهم، والصحيح أن المعجزات: إن كانت دليلًا صحيحًا؛ فهي مرحمة للجميع، وإن لم تكن كذلك فأي مرحمة فيها؟!

وسيأتي -إن شاء الله تعالى- بيان قطعية دلالة المعجزات في الفصل الخاص بالنبوة.

---

(١) انظر: تبصرة الأدلة: ٣٣/١ وما بعدها.

الفصل الثاني

غنى النقل بالأدلة العقلية

سبقت الإشارة إلى أن تضمن الكتاب والسنة لدلائل الأصول العقلية هو من مقتضى كمال الدين وتمام النعمة، المنصوص عليه في قوله تعالى: ﴿**الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي**﴾[1]، وهذا ما أود التأكيد عليه في هذا الفصل، من خلال بيان بعض الأدلة القرآنية المنبهة على هذا المعنى، ومن خلال ما ذكره بعض العلماء، من غنى نصوص الوحي بالدلائل البرهانية الكافية في إثبات سائر أصول الاعتقاد، بل ومن خلال اعتراف أصحاب المناهج الكلامية بذلك، مع كونهم من المخالفين لمنهج السلف في الاكتفاء بالكتاب والسنة مصدرًا لتلقي العقائد، هذا مع أن غنى النقل بالأدلة العقلية مسألة ثابتة بنفسها، لا تحتاج إلى شهادة وإثبات، ومن أراد الوقوف على ذلك فما عليه إلا مراجعة كتاب الله العزيز، وتدبّر ما حوى من أنواع الهداية وعجائب البراهين، وقد جمعت في هذا البحث جملة صالحة منها، أسأل الله تعالى أن ينفع بها.

---

(١) سورة المائدة: ٣.

المبحث الأول

دلالة القرآن على اشتمال النقل على الأدلة العقلية

إن من يستعرض القرآن يجد التأكيد على هذا يتردد كثيرًا، إما في منطوق الآيات، وإما في مفهومها ولازم معناها، وفيما يلي بعض أنواع الأدلة القرآنية على هذا المطلب، ووجه دلالتها:

١- التصريح بأن الله تعالى أرسل رسله بالبينات والهدى، كقوله تعالى: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ﴾[١]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾[٢]، وقوله تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾[٣]، ونحوها من الآيات، التي تدل دلالة مطابقة، أو تضمن، على أن القرآن والرسول، كسائر الكتب والرسل، لا بد أن يكونا قد بينا الأدلة العقلية اليقينية على سائر أصول الدين، أتم بيان وأكمله، إذ لا يكون الهدى والفرقان إلا ببيان ذلك، والبينات -كما تقدم- جمع بينة، وهي الآية الواضحة، وهذا المعنى شامل لجميع الأدلة.

يقول ابن تيمية: (والرسول -صلوات الله عليه- قد أُرسل بالبينات والهدى، بيّن الأحكام الخبرية والطلبية، وأدلتها الدالة عليها، بيّن المسائل والوسائل، بين الدين: ما يقال، وما يعمل، وبين أصوله التي بها يُعلم أنه دين حق، وهذا المعنى قد ذكره الله في غير موضع، وبين أنه ﴿أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ﴾..، والهدى هو هدى الخلق إلى الحق، وتعريفهم ذلك، وإرشادهم إليه، وهذا لا يكون إلا بذكر الأدلة والآيات الدالة على أن هذا هدى، وإلا فمجرد خبر لم يعلم أنه حق، ولم يقم دليل على أنه حق، ليس بهدى)[٤].

وقد قال الله تعالى لنبيه: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ﴾[٥]، وأولى الأشياء بالبيان: دلائل الإيمان، وإذا كان الله تعالى قد بين في كتابه كثيرًا من دقائق الأحكام، والحلال والحرام، كأحكام الطلاق والمواريث والحج وغيرها، فكيف يقصُر كتابه عن بيان أهم من ذلك كله، ألا وهو دلائل الأصول، التي بها يكون تأسيس اليقين في القلوب، وتثبيت الإيمان في النفوس؟!

---

(١) سورة البقرة: ١٨٥، وانظر الآية: ١٥٩.

(٢) سورة الإسراء: ٩.

(٣) سورة الحديد: ٢٥.

(٤) النبوات: ص٢٢٧، ٢٢٨.

(٥) سورة النحل: ٨٩.

ومن القواعد الشرعية المقررة: أن الشيء كلما كان الناس إلى معرفته أحوج، فإن الله تعالى يوسّع عليهم دلائل معرفته بقدر ما يسد هذه الحاجة ويزيد[1].

ويقول الله تعالى لنبيه أيضًا: ﴿وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾[2]، ومعلوم أن بيان الحق في مواضع الخلاف، لا يكون إلا بذكر الدلائل القاطعة والبراهين اليقينية.

٢- التصريح بتضمن نصوص الوحي براهينَ العقائد، كما في قوله تعالى: ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ هَذَا ذِكْرُ مَنْ مَعِيَ وَذِكْرُ مَنْ قَبْلِي﴾[3]، وذلك أن الرسول ﷺ أُمر أن يبين أن برهانه مضمّن في هذا الذكر، الذي هو القرآن.

قال ابن الوزير[4] -رحمه الله-: (هذه الآية دالة على أن كتب الله لا تخلو من البراهين المحتاج إليها في أمر الدين)[5].

ونحو هذه الآية في الدلالة على هذا المعنى قوله تعالى: ﴿ائْتُونِي بِكِتَابٍ مِنْ قَبْلِ هَذَا أَوْ أَثَارَةٍ مِنْ عِلْمٍ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾[6].

وكما في قوله تعالى: ﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾[7]، قال ابن جُريج[8]: (بالحق): الكتاب، بما تردّ به ما جاؤوا به من الأمثال[9].

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: (أخبر سبحانه أن الكفار لا يأتونه بقياس عقلي لباطلهم، إلى جاءه الله بالحق، وجاءه من البيان والدليل وضرب المثل، بما هو أحسن تفسيرًا وكشفًا وإيضاحًا للحق من

---

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية: ١٢٩/١.

(٢) سورة النحل: ٦٤.

(٣) سورة الأنبياء: ٢٤.

(٤) هو محمد بن إبراهيم بن علي بن المرتضى، المعروف بابن الوزير اليماني، من الزيدية الذين نصروا السنّة ومنهج السلف، وله في ذلك مصنفات، توفي سنة ٨٤٠هـ. انظر: البدر الطالع للشوكاني: ٨١/٢-٩٣.

(٥) إيثار الحق على الخلق: ص١١، ١٠٤.

(٦) سورة الأحقاف: ٤.

(٧) سورة الفرقان: ٣٣.

(٨) هو أبو خالد عبد الملك بن عبد العزيز بن جريج الرومي الأموي، مولاهم، الإمام الحافظ، فقيه الحرم، صاحب التصانيف، كان من أوعية العلم، توفي سنة ١٥٠هـ. انظر: تذكرة الحفاظ للذهبي: ١٦٩/١-١٧١.

(٩) رواه عنه ابن جرير بسنده، انظر: جامع البيان: ١١/١٩.

قياسهم)[1]. وذكر أن التفسير في قوله تعالى: ﴿وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾ يعم التصوير، ويعم التحقيق بالدليل[2].

أي: أنه يشمل شرح المعاني، كما يشمل بيان حقها من باطلها بالدليل.

وكما في الآيات التي تذكر امتلاء القرآن بالأمثال، وخصوصًا قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ لِلنَّاسِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ وَكَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا﴾[3]، فإن ذكر الجدل هنا ينبه على أن الأمثال براهين وحجج، تفيد إحقاق الحق وإبطال الباطل[4].

وسيأتي ذكر الأمثال -إن شاء الله- ضمن مسالك الاستدلال العقلي.

٣- إيجاب تبليغ الرسالة وبيان الدين، كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ﴾[5]، وقوله تعالى: ﴿فَهَلْ عَلَى الرُّسُلِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾[6]، ونحوهما من الآيات، ومعلوم أن بلاغ الدين لا يكون مبينا إلا إذا كان مقرونا بذكر أدلته اليقينية، الكافية الشافية، المغنية عما سواها، فلا بد أن يكون البلاغ للدلائل كالبلاغ للمسائل.

ويشير إلى هذا الشيخ الإسلام بقوله: (والمسائل والدلائل التي تستحق أن تكون أصولًا للدين لا يجوز أن يقال: لم ينقل عن النبي ﷺ فيها كلام، فإن هذا متناقض، والقول به يعني أحد أمرين:

الأول: أن الرسول ﷺ لم يبلغ أهم أمور الدين، وهي أصوله.

الثاني: أنه بيّنها فلم تنقلها الأمة.

وكلا الأمرين باطل، وهو من أعظم مطاعن المنافقين في الدين، ومن يقول هذا لا يخلو من ثلاثة أحوال:

الأول: أن يكون جاهلًا بحقائق ما جاء به الرسول عليه الصلاة والسلام، فيترتب على هذا جهله بأصول الدين وفروعه، دلائله ومسائله.

الثاني: أن يكون جاهلا بما يعقله الناس بقلوبهم، فيُدخل في الحقائق المعقولة ما يسميه هو وأشكاله عقليات.

الثالث: أن يكون جاهلًا بكلا الأمرين، فيظن من أصول الدين ما ليس منها، من المسائل والوسائل،

---

(١) مجموع الفتاوى: ٤/١٠٦، وانظر: ١٢/٨١.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى: ١٤/٦٧ و٤/١١٦.

(٣) سورة الكهف: ٥٤.

(٤) انظر: مجموع الفتاوى: ١٤/٦٦.

(٥) سورة المائدة: ٦٧.

(٦) سورة النحل: ٣٥.

ويظن عدم بيان الرسول ﷺ لما ينبغي أن يعتقد في ذلك)[١].

والرسول -صلوات الله وسلامه عليه- هو أعلم الخلق بأمور الدين، أصوله وفروعه، مسائله ودلائله، كما أنه أرغب الخلق في التعريف بها وبيانها والدعوة إليها، كما أنه أقدرهم على ذلك، فهو فوق كل أحد من الخلق في العلم والقدرة والإرادة، وهذه الثلاثة بها يتم المقصود، وغير الرسول لا يخلو: إما أن يكون في علمه بأمور الدين نقص أو فساد، وإما ألا يكون له إرادة في بيان ما علمه من ذلك، فلا يبينه: إما لرغبة أو لرهبة، وإما لغرض آخر، وإما أن يكون بيانه لها ناقصًا، فليس بيانه البيان عما عرفه الجنان[٢].

ويقول أبو الحسن الأشعري -رحمه الله- مبينا لزوم بيان الأدلة العقلية المغنية عن طريق أهل الكلام لتحقيق البلاغ المبين: (لو كنا نحتاج مع ما كان منه -عليه السلام- في معرفة ما دعانا إليه، إلى ما رتّبه أهل البدع من طرق الاستدلال لما كان مبلّغًا، إذ كنا نحتاج في المعرفة بصحة ما دعانا إليه إلى علم يبيّن لنا، من هذه الطرق التي ذكروها)[٣].

ويذكر شيخ الإسلام ابن تيمية نقلًا عن الخطابي قولًا يؤكد ما قاله الأشعري: (إن الله تعالى لما أراد إكرام من هداه لمعرفته بعث رسوله محمدًا ﷺ بشيرًا ونذيرًا، وداعيًا إلى الله بإذنه وسراجًا منيرًا، وقال له: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ﴾[٤]، وقال ﷺ في خطبة الوداع، وفي مقامات شتى، وبحضرته عامة الصحابة: <ألا هل بلغت؟>[٥]، وكان الذي أنزل عليه من الوحي وأمر بتبليغه هو كمال الدين وتمامه، لقوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي﴾[٦]، فلم يترك ﷺ شيئًا من أمور الدين: قواعده وأصوله، وشرائعه وفصوله، إلا بينه وبلّغه، على كماله وتمامه، ولم يؤخر بيانه عن وقت الحاجة إليه، إذ لا خلاف بين فرق الأمة، أن تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز بحال.

ومعلوم أن أمر التوحيد وإثبات الصانع لا تزال الحاجة ماسة إليه أبدًا في كل وقت وزمان، ولو أُخر عنه البيان، لكان التكليف واقعًا بما لا سبيل للناس إليه، وذلك فاسد غير جائز)[٧].

---

(١) مجموع الفتاوى: ٣/٢٩٤، ٢٩٥، بتصرف.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية: ١٣/١٣٨، ودرء تعارض العقل والنقل له: ٥/٣٧١ وما بعدها.

(٣) رسالة إلى أهل الثغر: ص٢٠١، وقد نقله ابن تيمية في الدرء وعلق عليه، انظر: ٧/٢١٦.

(٤) سورة المائدة: ٦٧.

(٥) انظر: صحيح البخاري: كتاب الحج باب الخطبة أيام منى، (٢/٦١٩، ٦٢٠)، حديث (١٦٥٢).

(٦) سورة المائدة: ٣.

(٧) درء تعارض العقل والنقل: ٧/٢٩٧، وقد أسنده إلى <الغنية عن الكلام وأهله> للخطابي، وهو كتاب ألفه الخطابي لبيان أن دين المسلمين في غنية عن الابتداع في دلائل الأصول ومسائلها. وأورد النص السيوطي في صون المنطق:

ومما يمكن عده من هذا النوع قوله تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ آَيَاتِنَا فِي الْآَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾[1]، وذلك من جهة التطابق بين الدلالة البرهانية القرآنية، والبرهانية العيانية، حيث يتصادق موجب الشرع المنقول، والنظر المعقول[2].

ص٩٥.

(١) سورة فصلت: ٥٣.

(٢) انظر: منهاج السنة النبوية لابن تيمية: ٣٠١/١.

المبحث الثاني

شهادة العلماء بغنى النقل بالدلائل العقلية

مع ما تقدم من أنواع الأدلة القرآنية، على غنى النقل بالدلائل العقلية، يمكن أن يُضمّ دليل آخر مستقل الدلالة، يؤخذ من مجموع الأدلة والبراهين العقلية المحتج بها في الكتاب والسنة على أبواب الاعتقاد، فإنه دليل قطعي على غنى النقل بالأدلة العقلية، وكفايته في هذا المجال، وطريق الوقوف على هذا الدليل: هو استقراء نصوص الكتاب والسنة، والنظر في دلالاتها العقلية.

وقد شهد كافة العلماء ممن له نظر واشتغال بالكتاب والسنة بذلك، حتى من كان منهم مخالفًا لمنهج السلف.

ولشهادة العلماء الراسخين اعتبار في الميزان الشرعي، كما دل على ذلك قوله تعالى: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ﴾[1]، وقد نبهنا القرآن إلى شهادة الذين أوتوا العلم بكمال هداية القرآن وأنه الحق، كما في قوله تعالى: ﴿وَيَرَى الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ الَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ هُوَ الْحَقَّ وَيَهْدِي إِلَى صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ﴾[2].

كما أن لشهادة المخالف واعترافه بالحق وزنَها وأهميتها، ولذلك نبه إليها القرآن في مواضع، كما في قوله تعالى: ﴿فَإِنْ كُنْتَ فِي شَكٍّ مِمَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ فَاسْأَلِ الَّذِينَ يَقْرَءُونَ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكَ لَقَدْ جَاءَكَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ﴾[3].

وسأورد هنا -بحول الله وقوته- بعض أقوال العلماء، في غنى نصوص الوحي بالدلائل العقلية اليقينية، الكافية في سائر أبواب الاعتقاد، ثم أتبعها بذكر ما وقفت عليه من اعتراف أصحاب المناهج الكلامية، بأن غاية ما يصلون إليه من البحوث العقلية، قد جاء القرآن بخلاصته وأربى عليه.

* فهذا أبو الحسن الأشعري -رحمه الله تعالى- يؤلف رسالة يوصي فيها أهل الثغر[4] بالتمسك بالسنّة وطريقة السلف في الاعتقاد، ويطيل النفَس فيها وهو يوصي بسلوك طريق القرآن في الاستدلال على العقائد، وأنها الطريقة المثلى والمنهج الأكمل، وفيها السلامة من الآفات التي تعتري طرائق أهل البدع، ومن

---

(١) سورة آل عمران: ١٨.

(٢) سورة سبأ: ٦.

(٣) سورة يونس: ٩٤.

(٤) كل موضع قريب من أرض العدو يسمّى ثغرًا، والمراد هنا: مدينة >باب الأبواب< على بحر الخزر. انظر: معجم البلدان لياقوت: ١/٣٠٣، ٢/٧٩.

كلامه في هذه الرسالة قوله:

(إن فيهما [يعني الكتاب والسنة] الشفاء من كل أمر مشكل، والبرءَ من كل داء معضل، وإن في حراستهما من الباطل على ما تقدم ذكرنا له، آية لمن نصح نفسه، ودلالة لمن كان الحق قصده، وفيما ذكرنا دلالة على صحة ما استندوا إلى الاستدلال[١]، وقوة لما عرفوا الحق منه [يعني السلف]، فإذا كان ذلك على ما وصفنا، فقد علمتم بهت أهل البدع لهم، في نسبتهم إلى التقليد، وسوء اختيارهم في المفارقة لهم، والعدول عما كانوا عليه معهم، وبالله التوفيق)[٢].

* ويقول أبو سليمان الخطابي في كتابه: الغنية عن الكلام وأهله -كما نقل عنه قوام السنّة وغيره-: (واعلم أن الأئمة الماضين، والسلف المتقدمين، لم يتركوا هذا النمط من الكلام، وهذا النوع من النظر عجزًا عنه، ولا انقطاعًا دونه، وقد كانوا ذوي عقول وافرة وأفهام ثاقبة، وقد كان وقع في زمانهم هذه الشبه والآراء، وهذه النحل والأهواء، وإنما تركوا هذه الطريقة وأعرضوا عنها لما تخوفوه من فتنتها، وحذِروه من سوء مغبتها، وقد كانوا على بينة من أمرهم، وعلى بصيرة من دينهم، لما هداهم الله من توفيقه، وشرح به صدورهم من نور حكمته ومعرفته، ورأوا أن فيما عندهم من علم الكتاب وحكمته، وتوقيف السنة وبيانها، غناءً ومندوحة عما سواهما، وأن الحجة قد وقعت بهما، والعلة أزيحت بمكانهما)[٣].

وهذا الذي نبه إليه الخطابي من أن السلف لم يكونوا عاجزين عن الخوض في العقليات، وأنهم إنما أعرضوا عن الابتداع فيها، واكتفوا بما هداهم إليه الوحي منها، واستغنوا بالقرآن عن غيره في هذا المجال، قد أكد عليه الغزالي فيما بعد.

* فقد أجاب أبو حامد في كتابه: >إلجام العوام عن علم الكلام< من يقول: إن الصحابة -رضي الله عنهم- إنما أمسكوا عن الخوض في العقليات لقلة الحاجة إلى ذلك في عصرهم، حيث إن البدع إنما نبعت بعدهم، من وجهين، الثاني منهما هو الذي عليه المعول، دون الوجه الأول:

والأول هو: أن الصحابة لم يقتصروا في بعض الفرعيات كالفرائض على الواقع، بل فرضوا فيه افتراضات كثيرة، لما علموا أن لا ضرر فيه. ولا معول على هذا الوجه فيما يظهر؛ لأنه لم يذكر شواهد نقلية على هذه الدعوى، والمعروف عن الصحابة كراهتهم الفتوى في المسائل المفترضة[٤].

وأما الوجه الثاني فهو: (أنهم كانوا محتاجين إلى محاجة اليهود والنصارى في إثبات نبوة محمد ﷺ، وإلى

---

(١) كذا في الأصل، ولعل الصواب: ما استندوا إليه من الاستدلال.

(٢) رسالة إلى أهل الثغر: ص٢٠٣، ٢٠٤.

(٣) الحجة في بيان المحجة للأصبهاني: ٣٧٣/١، ودرء تعارض العقل والنقل لابن تيمية: ٢٨٦/٧، وصون المنطق للسيوطي: ص٩٣، ٩٤.

(٤) انظر: الفتوى في الإسلام للقاسمي: ص١٣٤.

إثبات البعث مع منكريه، ثم ما زادوا في هذه القواعد التي هي أمهات العقائد على أدلة القرآن، فمن أقنعه ذلك قبلوه، ومن لم يقنع قتلوه، وعدلوا إلى السيف والسنان، بعد إنشاء أدلة القرآن، وما ركبوا ظهر اللجاج في وضع المقاييس العقلية، وترتيب المقدمات، وتحرير طريق المجادلة، وتذليل طرقها ومناهجها، كل ذلك لعلمهم بأن ذلك مثار الفتن، ومنبع التشويش، ومن لا يقنعه أدلة القرآن، لا يقنعه إلا السيف والسنان، فما بعد بيان الله بيان)[1].

ويقول أبو حامد: (ينبغي للخلق أن يعرفوا جلال الله وعظمته بقوله الصادق المعجز، لا بقول المتكلمين: إن الأعراض حادثة، وإن الجواهر لا تخلو من الأعراض الحادثة فهي حادثة، ثم الحادث يفتقر إلى محدث. فإن تلك التقسيمات والمقدمات الرسمية تشوش قلوب المؤمنين، لا سيما وهي صادرة من غير ملي بالدين، ولا مضطلع بحمل شريعة سيد المرسلين والأولين والآخرين -صلى الله عليه وعلى آله أجمعين-، والدلالاتُ الشرعية الصادرة عن الله اللطيف الخبير، وعن رسوله البشير النذير، تقنع وتسكّن النفوس، وتغرس في القلوب الاعتقادات الصحيحة الجازمة، ولقد بعد عن التوفيق من سلك طريقة المتكلمين، وأعرض عن كتاب رب العالمين)[2].

* ويقول القاضي عياض أثناء كلامه عن وجوه إعجاز القرآن:

(فجمع فيه من بيان علم الشرائع، والتنبيه على طرق الحجاج العقليات، والرد على فرق الأمم، ببراهين قوية، وأدلة بينة، سهلة الألفاظ، موجزة المقاصد، رام المتحذلقون بعدُ أن ينصبوا أدلة مثلها، فلم يقدروا عليها)[3].

* ويقول ابن الوزير اليماني -وهو من المهتمين ببيان أدلة القرآن العقلية وغنائها عن الأدلة البدعية، ومؤلفاته زاخرة بترديد هذ المسألة[4]-:

أصولُ ديني كتاب اللهِ لا العرضُ   وليس لي في أصولٍ غيره غرضُ

ثم علق على هذا البيت بقوله:

(وأردت بهذا البيت معنيين:

أحدهما: أن القرآن معجز، وكل معجز لا يقدر عليه أحد من البشر فإنه يعلم بدليل العقل أنه من

---

(١) إلجام العوام عن علم الكلام: ص٨٢، ٨٣.

(٢) إلجام العوام: ص٧٨، ٧٩. وأبو حامد هنا إنما يخاطب العوامّ لا غير.

(٣) الشفا: ١/٣٩٠، ٣٩١.

(٤) انظر: مثلا كتابه: إيثار الحق على الخلق: ص١٠٣ وما بعدها حيث أطال الكلام في تقرير تضمن القرآن لدلائل الأصول، وكتابه: العواصم من القواصم: ٣/٤٣٨ وما بعدها، حيث أورد كلام بعض العلماء في تقرير ذلك.

عند الله تعالى...)[١]. ثم يقول:

(الثاني: النظر في الأدلة التي أمر الله تعالى أن ننظر فيها أو حثنا على النظر فيها... وهذا أمر لا يصلح أن يكون فيه خلاف بين المسلمين البتة، ومن أداه الغلوّ إلى تقبيح الاكتفاء بهذه الأدلة، وجب على جميع المسلمين النكير عليه، والإغلاظ له، وقد ظهر لي أنه قول أئمة الكلام، فضلًا عن أئمة أهل البيت –عليهم السلام–، وسائر علماء الإسلام)[٢].

وقال ابن الوزير أيضًا في موضع آخر وهو يبين دلائل غنى القرآن بأدلة أصول الدين العقلية: (النوع التاسع: إجماع علماء الإسلام من جميع الطوائف على أن القرآن يفيد ما ادعيت من معرفة أدلة التوحيد، من غير ظن ولا تقليد، وكما أن المتكلم ينظر في كتب شيوخه ليتعلم منها الأدلة من غير تقليد غيره، فكذلك من نظر في القرآن، يتعلم منه الأدلة من غير تقليد، بل القرآن العظيم هو الذي تعلم المتكلمون منه النظر، لكنهم غالوا في النظر)[٣].

وما ذكره ابن الوزير –رحمه الله تعالى– من أن المتكلمين تعلموا النظر من القرآن غير مسلّم، ولو صح هذا لما اختلفنا معهم، ولما ألف ابن الوزير نفسُه كتابَه: <ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان>، ولعله قصد أنهم استأنسوا بتوجيه القرآن للنظر العقلي، للتجاسر على الخوض في المباحث العقدية بطريق النظر، ومع ذلك فالكثير من المتكلمين لم يعول في خوضه في العقائد على القرآن والسنة.

* ويقول شارح الطحاوية: (وإذا تأمل الفاضل غاية ما يذكره المتكلمون والفلاسفة من الطرق العقلية، وجد الصواب منها يعود إلى بعض ما ذُكر في القرآن من الطرق العقلية، بأفصح عبارة وأوجزها، وفي طرق القرآن من تمام البيان والتحقيق ما لا يوجد عندهم مثله)[٤].

* ويقول السيوطي: (قال العلماء: قد اشتمل القرآن العظيم على جميع أنواع البراهين والأدلة، وما من برهان ودلالة وتقسيم وتحرير يبنى من كليات المعلومات العقلية والسمعية إلا وكتاب الله قد نطق به، لكن أورده على عادات العرب دون دقائق طرق المتكلمين لأمرين:

أحدهما: بسبب ما قاله: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾[٥].

والثاني: أن المائل إلى دقيق المحاجة هو العاجز عن إقامة الحجة بالجليل من الكلام)[٦].

---

(١) العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم: ٣/٤٢٢–٤٢٣.

(٢) العواصم والقواصم: ٣/٤٣٦، ٤٣٧.

(٣) ترجيح أساليب القرآن: ص٥١.

(٤) شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز الحنفي: ١/٧٦.

(٥) سورة إبراهيم: ٤.

(٦) الإتقان في علوم القرآن: ٢/١٣٥.

وبعد، فهذه بعض شهادات العلماء على غنى القرآن بالدلائل العقلية الأصولية، ولو أطلقنا لأنفسنا العنان في تتبع كلام أهل العلم في ذلك لطال بنا المقام، وسأختم ذلك بذكر شيء من كلام شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم في تقرير هذا الأصل، مع أنه أشهر من أن يُنبه إليه، فإن أكثر مصنفاتهما إنما يدور حول تقرير كفاية الكتاب والسنة ومنهج السلف في بيان أمور الدين، مسائل ودلائل، وقد كان شيخ الإسلام –رحمه الله تعالى– أكثر تركيزًا من غيره من العلماء على هذه المسألة، حيث نبه في مصنفاته مرارًا وتكرارًا إلى النظرة الخاطئة التي ينظر بها كثير من أهل الكلام إلى نصوص الوحي، حيث يحصرون دلالتها في الجانب الخبري السمعي، دون العقلي، ويفرعون على ذلك تقديم العقل على النقل.

* ومما قاله –رحمه الله– في هذا الباب:

(فإنه وإن كان يظن طوائف من المتكلمين والمتفلسفة أن الشرع إنما يدل بطريق الخبر الصادق، فدلالته موقوفة على العلم بصدق المخبِر، ويجعلون ما يُبنى عليه صدق المخبر معقولات محضة، فقد غلطوا في ذلك غلطًا عظيمًا، بل ضلوا ضلالًا مبينا في ظنهم أن دلالة الكتاب والسنة إنما هي بطريق الخبر المجرد، بل الأمر ما عليه سلف الأمة وأئمتها، أهل العلم والإيمان، من أن الله سبحانه وتعالى بين من الأدلة العقلية التي يُحتاج إليها في العلم بذلك، ما لا يقدر أحد من هؤلاء قدرَه، ونهاية ما يذكرونه جاء القرآن بخلاصته على أحسن وجه)[1].

وقال في موضع آخر: (والكتاب والسنة يدلان بالإخبار تارة، وبالتنبيه تارة، والإرشاد والبيان للأدلة العقلية تارة، وخلاصة ما عند أرباب النظر العقلي في الإلهيات، من الأدلة اليقينية، والمعارف الإلهية، قد جاء به الكتاب والسنّة، مع زيادات وتكميلات لم يهتد إليها إلا من هداه الله بخطابه، فكان فيما جاء به الرسول من الأدلة العقلية والمعارف اليقينية فوق ما في عقول جميع العقلاء من الأولين والآخرين)[2].

ويقول في موضع آخر: (... فإن الكتاب والرسول وإن كان يخبر أحيانا بخبر مجرد، كما يأمر أحيانًا بأمر مجرد، فهو يذكر مع إخباره عن الله تعالى وملائكته وكتبه ورسله من الدلالة والبيان والهدى والإرشاد، ما يبين الطرق التي يُعلم بها ثبوت ذلك، وما يهدي القلوب ويدل العقول على معرفة ذلك، ويذكر من الآيات والأمثال المضروبة التي هي مقاييس عقلية وبراهين يقينية، ما لا يمكن أن يذكر أحد من أهل الكلام ما يقاربه، فضلًا عن ذكر ما يماثله أو يفضل عليه، ومن تدبر ذلك رأى أنه لم يذكر أحد طريقا عقليًا يُعرف به وجود الصانع، أو شيء من أحواله، من أهل الكلام والفلاسفة إلا وقد جاء القرآن بما هو خير

---

(١) مجموع الفتاوى: ٢٩٦/٣، وانظر قريبًا من هذا عنده في الفتاوى: ٣٣١/٣، ٣٣٢، ودرء تعارض العقل والنقل: ٢٨/١.

(٢) منهاج السنة النبوية: ١١٠/٢، وانظر نحو هذا الكلام في درء تعارض العقل والنقل له: ٢٨٩/٧، ومجموعة الرسائل له: ١٩٥/٢، ١٩٦.

منه وأكمل وأنفع وأقوى وأقطع، بتقدير صحة ما يذكره هؤلاء)[1].

ويقول أيضًا في موضع آخر: (الأدلة العقلية والسمعية متلازمة، كل منهما يستلزم صحة الآخر، فالأدلة العقلية تستلزم صدق الرسل فيما أخبروا به، والأدلة السمعية فيها بيان الأداة العقلية التي بها يعرف الله، وتوحيده وصفاته، وصدق أنبيائه، ولكن من الناس من ظن أن السمعيات ليس فيها عقلي، والعقليات لا تتضمن السمعي، ثم افترقوا: فمنهم من رجح السمعيات وطعن في العقليات، ومنهم من عكس، وكلا الطائفتين مقصّر في المعرفة بحقائق الأدلة السمعية والعقلية)[2].

ولا يكتفي شيخ الإسلام –رحمه الله تعالى– بالتأكيد على غنى النقل بالأدلة العقلية، بل إنه يتجاوز ذلك إلى ما هو أبلغ منه؛ حيث يميل إلى نفي وجود مسألة شرعية يمكن أن يستدل لها عقلًا، ولم يأت لها الشارع بدليل عقلي، وإن جوَّز وقوع مثل ذلك، وهو يقرر هذه المسألة بالتفصيل التالي:

ما عُلم من طريق الشرع لا يخلو: إما أن يُراد به إخبار الشارع أو دلالة الشارع، فإذا عُني به ما دل عليه الشارع فهذا يجتمع فيه أن يكون شرعيًا عقليًا، وعامة أصول الدين الكبار قد دل الشارع على أدلتها العقلية، فهي مستفادة من الشرع من جهة دلالته وهدايته إلى أدلتها العقلية اليقينية، لا من جهة إخباره بها فحسب، كما يظن كثير من الغالطين.

أما القسم الثاني: وهو ما يعلم بإخبار الشرع: فهذا أيضًا لا يخلو: إما أن يمكن علمه بالعقل أيضًا أو لا يمكن، فإن لم يمكن فهذا يعلم بمجرد إخبار الشارع، وإن أمكن علمه بالعقل ولم يدل الشارع على دليل عقلي له، فهذا يمكن وجوده، ولا نقص إذا وقع مثله في الشريعة، لكن في وقوعه نظرا، وإن قال به بعض الناس؛ فإن من تأمل وجوه دلالة الكتاب والسنة وما فيها من جلي وخفي، وظاهر وباطن، قد يقول: إن الشارع نبه في كل ما يمكن علمه بالعقل على دلالة عقلية، كما قد حصل الاتفاق على أن ذلك واقع في مسائل أصول الدين الكبار[3].

* ومما قاله الإمام ابن القيم –رحمه الله– في هذا الباب:

(الأدلة السمعية نوعان؛ نوع دل بطريق التنبيه والإرشاد على الدليل العقلي، فهو عقلي سمعي، ومن هذا غالب أدلة النبوة والمعاد والصفات والتوحيد.. وإذا تدبرت القرآن رأيت هذا أغلب النوعين عليه، وهذا النوع يمتنع أن يقوم دليل صحيح على معارضته، لاستلزامه مدلوله، وانتقال الذهن فيه من الدليل إلى المدلول ضروري، وهو أصل للنوع الثاني، والدال بمجرد الخبر، فالقدح في النوعين بالعقل ممتنع بالضرورة، أما الأول فلما تقدم، وأما الثاني: فلاستلزام القدح فيه القدحَ في العقل الذي أثبته، وإذا بطل العقل الذي أثبت

---

(١) درء تعارض العقل والنقل: ٣٥٢/٧.

(٢) المرجع السابق: ٢٤/٨.

(٣) انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية: ٢٣٠/١٩، ٢٣١ن والنبوات له: ص٧٢.

السمع، بطل ما عارضه من العقليات)[١].

ولابن القيم -رحمه الله- عناية باستخراج الأدلة العقلية من النصوص القرآنية كما هو معروف من كتبه، وخصوصًا الصواعق المرسلة وإعلام الموقعين، وسيأتي نماذج منها في هذا البحث إن شاء الله تعالى.

وبعد، فهذا ما اتسع المقام لاستعراضه من شهادات أهل العلم بغنى النصوص النقلية بالأدلة العقلية، وكفايتها في هذا الباب، وأما اعتراف أصحاب المناهج الفلسفية والطرق الكلامية، فقد ذكره عنهم غير واحد من العلماء، كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية بعد أن ذكر كلام أبي الخطاب الكَلْوذاني[٢] -صاحب التمهيد في أصول الفقه- في تقرير وجوب المعرفة بالعقل، وأنها لا تحصل إلا بذلك، قال: (فهؤلاء الذين يقولون بوجوب المعرفة بالعقل، وأنها لا تحصل إلا بالعقل، ذكروا أن الرسل بينوا الأدلة العقلية التي يستدل بها الناظر، كما نبهوا الغافل ووكدوا الحجة، إذ كانوا ليس بدون من يتعلم الحساب والطب والنجوم والفقه من كتب المصنفين، لا تقليدًا لهم فيما ذكروه، لكن لأنهم يذكرون من الكلام ما يدله على الأدلة التي يستدل بها بعقله...) إلخ[٣].

ويقول شيخ الإسلام في موضع آخر: (جميع الطوائف، حتى أئمة الكلام والفلسفة، معترفون باشتمال ما جاءت به الرسل على الأدلة الدالة على معرفة الله وتصديق رسله)[٤].

وقد أقر غير واحد من المتكلمين المباينين في طريقتهم في العقائد لطريقة القرآن بغنى القرآن وكفايته في بيان دلائل الأصول، فهذا القاضي عبد الجبار المعتزلي يقول عن القرآن فيما نقله عنه ابن الوزير:

(واتفق فيه أيضًا استنباط الأدلة التي توافق العقول، وموافقة ما تضمنه لأحكام العقل، على وجه يبهر ذوي العقول ويحيرهم، فإن الله سبحانه ينبه على المعاني التي يستخرجها المتكلمون بمعاناة وجهد بألفاظ سهلة قليلة، تحتوي على معان كثيرة)[٥].

وقد أورد ابن الوزير كلام عبد الجبار هذا مستشهدًا به على إجماع الطوائف على تضمن القرآن للأدلة العقلية. والذي يظهر لي أنه لا يُفرح بمثل هذه الشهادة، فإنها لا تعني ميلًا إلى منهج السلف، بل إن ظاهرها واضح الدلالة على أن مقصود القاضي بها إنما هو موافقة القرآن لما يقرره المعتزلة من المعقولات، وذلك بحسب تأويلهم له.

---

(١) الصواعق المرسلة: ٩٠٨/٣، ٩٠٩، وانظر كلامًا له بهذا المعنى أبسط من هذا في المرجع نفسه: ٧٩٣/٢، ٧٩٤.

(٢) هو محفوظ بين أحمد بن الحسن بن أحمد الكلوذاني، أبو الخطاب البغدادي، الفقيه. أحد أئمة المذهب الحنبلي وأعيانه. توفي سنة ٥١٠هـ. انظر: الذيل على طبقات الحنابلة لابن رجب: ١١٦/١-١١٨.

(٣) درء تعارض العقل والنقل: ٥٩/٩.

(٤) المرجع السابق: ٥٣/٩.

(٥) ترجيح أساليب القرآن: ص١٦، وقد بحثت عنه في المغني فلم أهتد إليه.

وأولى بالاستشهاد على هذا المطلب ما قاله أبو المعالي الجويني -وهو إمام الأشاعرة في عصره بلا منازع-:

(وأما ما اعترضوا به من قولهم إن الاستدلال بالقرآن على الدهرية[1] ونفاة الصانع لا يتحقق، فهذا باطل من وجوه، أقربها شيئان:

أحدهما: أن شيخنا [يعني أبا الحسن الأشعري] لم يستدل عليهم بنفس الآية، وإنما استدل عليهم بمعناها، وهي تنطوي على وجه الحجاج، والذي يوضح ذلك أن الرب تعالى احتج بما ذكره على الكفرة والمنكرين، فذكر شيخنا ليقيم الاحتجاج به على حسب ما أراد الله من الاحتجاج، فوضح أن ما ذكروه قدح في احتجاج الله على طوائف الكفرة.

والوجه الآخر: أن شيخنا لم يرد بذكر الآية احتجاجًا، بل رام تقريب الأمر على منكري الكلام من الحشوية[2] والمقلدة؛ فإنهم ظنوا أن كلامًا في التوحيد مما أبدعه المتأخرون، واستحدث الخلق بعد انقراض سلف الأمة، فأوضح شيخنا في كل أصل من الأصول، أن الذي تركوه من الحجاج مذكور في كتاب الله، منصوص عليه، وأن كلامنا من تقدير التفسير للكتاب والشرح له، فهذا ما أراد به من ذكر الآية، وهذا غرض سديد لا ينكره متأمل مُحصل)[3].

وكلام أبي المعالي في الوجه الأول حق لا شك فيه، وأما ما ذكره في الوجه الثاني، من أن شيخه إنما أراد بالاستشهاد بالآيات القرآنية تقريب الأمر للحشوية والمقلدة، فيحتاج إلى دليل على أن هذا هو مراد شيخه، ثم أي فضيلة في هذا إن ثبت؟! فإن معناه أنه إنما يذكر الآيات اعتضادًا لا اعتمادًا، وأنها فضلة لا معول عليها، ما دام أن ما تضمنته من دلالة عقلية معلوم لدى العقل استقلالًا، وأبو الحسن -رحمه الله- أجل من أن يكون هذا مراده، كما أن هذا مخالف لما استقر عليه حاله في رسالته إلى أهل الثغر، من الرجوع إلى منهج الكتاب والسنة في الجملة، وعلى كل حال: لا يُنكر أن بين من سمّاهم حشوية من قصّر في النظر العقلي الشرعي، كما سيأتي في موضعه، إلا أنهم ليسوا بأولى بالتقصير ممن أعرض عن النظر العقلي الشرعي، واستغنى عنه بالنظر العقلي البدعي، ورجوع الجويني نفسه في آخر حياته إلى مذهب

---

(١) الدهرية: طائفة من الملاحدة، يضيفون التأثير إلى الدهر كما يفهم من نسبتهم إليه، وقد نقض القرآن قولهم بأنه لا دليل عليه أصلًا، قال تعالى: ﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾ [الجاثية: ٢٤]. انظر: البرهان في معرفة عقائد الأديان لأبي الفضل السكسكي: ٨٨.

(٢) الحشْوَية بإسكان الشين وفتحها، لقب يطلقه أهل الكلام على من تمسك بظواهر نصوص الصفات، وهو مما يلمزون به أهل الحديث وأتباع السلف من الألقاب. انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية: ١٢/١٧٦، وكشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي: ٢/١٦٦، ١٦٧.

(٣) الشامل: ١/١٦٦.

التفويض[1] مشهور معلوم، وقد ألف فيه العقيدة النظامية، رجح فيها القول بالتفويض، ظانا أنه مذهب السلف[2].

ويقول أبو حامد الغزالي تلميذ إمام الحرمين -وقد تقدمت شواهد من كلامه-:

(اعلم أن حاصل ما يشتمل عليه علم الكلام من الأدلة التي يُنتفع بها فالقرآن والأخبار مشتملة عليه، وما خرج عنهما فهو إما مجادلة مذمومة، وهي من البدع.. وإما مشاغبة بالتعلق بمناقضات الفرق لها، وتمجها الأسماع، وبعضها خوض فيما لا يتعلق بالدين، ولم يكن شيء منه مألوفا في العصر الأول، وكان الخوض فيه بالكلية من البدع)[3].

ولأبي حامد -رحمه الله- من جنس هذا الكلام ما يندر وجوده لغيره من أهل الكلام، فهو مثلًا في موضع آخر يذكر البرهان العقلي الكلي على رجحان طريقة السلف في العقائد، وأنه يقوم على أربعة فصول:

الأول: أن النبي ﷺ هو أعرف الخلق بصلاح أحوال العباد في المعاد، وأرغبهم في بيان ذلك، وأقدرهم عليه، إذ لا مجال في ذلك للتجربة ولا للعقل.

الثاني: أنه عليه السلام ما كتم شيئًا مما أوحي إليه، وذلك معلوم ضرورة من أحواله.

الثالث: أن أصحابه أعرف الناس بمعاني كلامه، لمعاصرتهم التنزيل، وملازمتهم النبي ﷺ؛ ولأنهم أرغب الخلق في ذلك تعلمًا وتبليغًا، وأقدرهم على ذلك فهمًا ونقلًا.

الرابع: أنه عُلم ضرورة أنهم في طول عصرهم إلى آخر أعمارهم ما دعوا الخلق إلى الدين على طريقة الخلف، بل بالغوا في الزجر عنها، فدل على أنها ليست من الدين[4].

ولست تجد أحسن من هذا الكلام موافقة للكتاب والسنة، ونصرةً لعقيدة السلف، لولا ما يفسده به أبو حامد -رحمه الله- من تخصيصه بالعوام، ومن في حكمهم من أصحاب البلادة والأفهام الغليظة، أما أذكياء العالم، من حذاق الفلاسفة والمتكلمين، فلهم عند أبي حامد الكتب المضنون بها على غير أهلها،

---

(١) هو نفي العلم بمعاني آيات الصفات، وإرجاع ذلك إلى الله تعالى، مع نفي الظاهر، والقطع بأنه غير مراد، وهذا غير مذهب السلف، الذين يثبتون العلم بمعانيها، ويؤمنون بظواهرها على الوجه اللائق بالله تعالى من غير تمثيل، ويفوضون العلم بكيفية الصفات إلى الله تعالى، كالقول في الذات. انظر: درء التعارض لابن تيمية: ٢٠٤/١.

(٢) انظر: العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية بتحقيق الكوثري: ص٣٢، ونقض المنطق لابن تيمية: ص٦١، ودرء تعارض العقل والنقل لابن تيمية أيضا: ١٧/٢، ١٨.

(٣) إحياء علوم الدين: ٣٣/١.

(٤) انظر: إلجام العوام عن الكلام: ص٨٧، ٨٨.

وأسأل الله أن يتجاوز عنا وعنه[١].

وممن سجلت اعترافاتهم للقرآن بالسبق في باب الاستدلال العقلي: فخر الدين الرازي، وهو من ملأ الدنيا بكتبه في المعقولات، وشحن تفسيره من ذلك بما انتقده عليه أئمة المسلمين[٢]، حيث يقول في كتابه الأربعين في أصول الدين: (وأقر الكل بأنه لا يمكن أن يُزاد في تقرير الدلائل على ما ورد في القرآن)[٣].

وذكر في كتابه الفلسفي: >المطالب العالية<، في كلامه على إثبات العلم بالصانع بطريقة حدوث الصفات، أن هذا النوع من الدلائل أوقع في القلوب، وأكثر تأثيرًا في العقول، وأبعد عن جهات الشبهات لوجوه:

أولها: معاضدة الحس والخيال للعقل في هذا النوع، مما يؤدي إلى زوال الشبهات.

وثانيها: أنّ كثرتها وتواليها يفيد القوة والجزم.

وثالثها: أنها مع كونها دلائل، فهي منافع من وجه آخر، مما يؤدي إلى ميل الإنسان إليها، وعدم إنكارها والتأثر بالشبهات حولها.

ورابعها: مباشرة الإنسان -ولا بد- ولو لبعضها، ومشاهدة شيء منها، وكثرة ممارستها، مما يفيد الملكة الراسخة[٤].

ثم قال: (وإذا عرفت هذه الوجوه المقتضية لرجحان هذه الطريقة على سائر الطرق، فنقول: لما كان الأمر كذلك، كانت الكتب الإلهية مملوءة من هذا النوع من الدلائل، لا سيما القرآن العظيم، وكذلك فإنك متى أوردت أنواعًا كثيرة من هذه الدلائل، طابت القلوب، وخضعت النفوس، وأذعنت الأفكار للإقرار بوجود الإله الحكيم)[٥].

وللرازي وصية مشهورة رجع فيها إلى طريقة القرآن، ومما قال فيها بحسب ما ذكره ابن أبي أصيبعة[٦]: (ولقد اختبرت الطرق الكلامية، والمناهج الفلسفية، فما رأيت فيها فائدة تساوي الفائدة التي وجدتها في القرآن العظيم؛ لأنه يسعى في تسليم العظمة والجلال بالكلية لله تعالى، ويمنع عن التعمق في إيراد

---

(١) انظر: معارج القدس إلى معرفة مدارج النفس للغزالي: ٣٢، >والمضنون به على غير أهله<، ضمن رسائله: ٨٥/٤، وانظر ما قاله شيخ الإسلام ابن تيمية عن الغزالي في الرد على المنطقيين: ص١٩٤ وما بعدها.

(٢) انظر مثلًا: الإكسير في علم التفسير لنجم الدين الطوفي: ص٢٦.

(٣) ٩٠/٢ من الكتاب المشار إليه.

(٤) انظر: ٢١٦/١ من الكتاب المشار إليه.

(٥) ٢١٦/١ من الكتاب المشار إليه.

(٦) هو موفق الدين أبو العباس أحمد بن القاسم بن خليفة الخزرجي، الحكيم الفاضل صاحب المصنّفات، كان عالما في الطب والأدب والتاريخ. توفي سنة ٦٨٨هـ. انظر: النجوم الزاهرة لابن تغري بردي: ٢٩٩/٧.

المعارضات والمناقضات، وما ذاك إلا للعلم بأن العقول البشرية تتلاشى وتضمحل في تلك المضايق العميقة والمناهج الخفية.. (إلى أن قال) وأقول: ديني متابعة محمد سيد المرسلين، وكتابي هو القرآن العظيم، وتعويلي في طلب الدين عليهما)[1].

وقد علق الإمام ابن القيم على كلامٍ للرازي نحو هذا الأخير فقال:

(وهذا الذي أشار إليه بحسب ما فُتح له من دلالة القرآن بطريق الخبر، وإلا فدلالته البرهانية العقلية التي يشير إليها ويرشد إليها فتكون دليلًا سمعيًا عقليًا أمرٌ تميز به القرآن، وصار العالم به من الراسخين في العلم، وهو العلم الذي يطمئن إليه القلب وتسكن عنده النفس ويزكو به العقل، وتستنير به البصيرة، وتقوى به الحجة، ولا سبيل لأحد من العالمين إلى قطع من حاج به، بل من خاصم به فلجت حجته، وكسر شبهة خصمه، وبه فتحت القلوب، واستُجيب لله ولرسوله، ولكن أهل هذا العلم لا تكاد الأعصار تسمح منهم إلا بالواحد بعد الواحد، فدلالة القرآن سمعية عقلية، قطعية يقينية، لا تعترضها الشبهات أبدًا)[2].

ثم ذكر ابن القيم عن بعض المتكلمين -ولم يسمّه- أنه قال:

(أفنيت عمري من الكلام أطلب الدليل، وأنا لا أزداد إلا بعدًا عن الدليل، فرجعت إلى القرآن أتدبره وأفكر فيه، وإذا بالدليل حقًا معي، وأنا لا أشعر به، فقلت: والله ما مثلي إلا كما قال القائل:

ومن العجائب والعجائبُ جمةٌ   قربُ الحبيب وما إليه وصولُ

كالعِيس في البيداء يقتلها الظما   والماء فوق ظهورها محمولُ[3]

قال: فلما رجعت إلى القرآن، إذا هو الحكم والدليل، ورأيت فيه من أدلة الله وحججه وبراهينه وبيناته ما لو جُمع كلُّ حق قاله المتكلمون في كتبهم، لكانت سورة من سور القرآن وافية بمضمونه، مع حسن

---

(١) عيون الأنباء في طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة: ٣/٤١، وانظر نحوه في مفتاح دار السعادة لابن القيم: ١/١٤٥.

(٢) مفتاح دار السعادة: ١/١٤٦.

(٣) لم أقف على قائلهما، وهي قريبة من أبياتٍ لأبي العلاء المعري يقول فيها:

ومن العجائب أن يسيّر آمل   مِدَحًا ولم يعلم بها المأمول

ما كان يركب غيرها لو أنه   عُرض القريض عليه وهو خيول

ويصدها قصر العنان فما لها   يوم الرهان إلى الأمير وصول

والعيس أقتل ما يكون لها الصدى   والماء فوق ظهورها محمول

البيان، وفصاحة اللفظ، وتطبيق المفصل، وحسن الاحتراز، والتنبيه على مواضع الشبه، والإرشاد إلى جوابها، وإذا هو كما قيل -بل فوق ما قيل-:

كفى وشفى ما في الفؤاد فلم يدع لذي أرب في القول جدًا ولا هزلًا[١]

وجعلت جيوش الكلام بعد ذلك تفد إليّ كما كانت، وتتزاحم في صدري، ولا يأذن لها القلب بالدخول فيه، ولا تلقى منه إقبالًا، ولا قبولًا فترجع على أدبارها)[٢].

(١) لم أقف على قائله.

(٢) مفتاح دار السعادة: ١/١٤٦.

الفصل الثالث

خصائص الأدلة العقلية النقلية

مقدمة

المنهاج الشرعي والمنهاج البدعي

إن هذا البحث قد قام على أساس بيان استقلال المنهج الشرعي في الاستدلال العقلي على العقائد، مخالفًا المناهج العقلية البدعية، المستقاة من الفلسفة اليونانية والمنطق الأرسطي، وبعيدًا عن التأثر بها، ومجليًا غنى نصوص الوحي وكفايتها في تقرير العقائد وإثباتها، بالأدلة العقلية اليقينية، فكان من الضروري بيان الخصائص التي تميز الطريقة العقلية الشرعية من البدعية، وتظهر فضلها عليها، بما يتناسب مع كونها وحيًا من الله تعالى يهدي به عباده، لا يعتريه ما يعتري العلوم البشرية من النقص والتناقض والاختلاف، خصوصًا وقد جرى الخلط بين الطريقتين: الطريقة القرآنية النبوية، والطريقة المنطقية اليونانية، على ألسنة بعض علماء الشريعة، نذكر منها مثالًا واحدا متميزًا في ذلك، ألا وهو أبو حامد الغزالي -رحمه الله-.

فقد ألف أبو حامد كتابًا سمّاه: <القسطاس المستقيم> مقتبسًا هذه التسمية من قوله تعالى: ﴿وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ﴾[1]، ذكر فيه ميزان معرفة الله تعالى وملائكته وكتبه ورسله وملكه وملكوته، وقد صاغ هذا الكتاب على صورة محاورة بينه وبين صاحبٍ له باطني من أهل التعليم، حول الطريق الصحيح إلى معرفة الله تعالى، والغريب أنه في كتابه هذا ذمّ ميزان الرأي والقياس أشد الذمّ، حتى وصفه بأنه ميزان الشيطان، ولما سأله الباطني عن الميزان الذي يرتضيه لمعرفته قال: (أزنها بالقسطاس المستقيم، ليظهر لي حقها من باطلها، ومستقيمها ومائلها.. فقال (الباطني): وما القسطاس المستقيم؟ قلت: (الغزالي): هي الموازين الخمس التي أنزلها الله في كتابه، وعلم أنبياءه الوزن بها، فمن تعلم من رسول الله ﷺ ووزن بميزان الله فقد اهتدى، ومن ضل إلى الرأي والقياس، فقد ضل وتردى... (إلى أن قال): فاعلم أن موازين القرآن في الأصل ثلاثة: ميزان التعادل، وميزان التلازم، وميزان التعاند، لكن ميزان التعادل ينقسم إلى ثلاثة أقسام: إلى الأكبر والأوسط والأصغر، فيصير الجميع إلى خمسة)[2].

ثم فصل القول فيها وضرب لها أمثلة من القرآن.

فهذه الموازين الخمسة التي ذكرها أبو حامد زاعما أنه تعلمها من القرآن، وأن الأنبياء تعلموا الوزن بها

---

(١) سورة الشعراء: ١٨٢.

(٢) انظر: القسطاس المستقيم ضمن مجموعة القصور العوالي: ١/١٤-١٨.

من الملائكة، والملائكة من الله تعالى، هي بعينها المنطق اليوناني، فإن ما سماه ميزان التعادل هو بعينه القياس الاقتراني الحملي، وأقسامه الثلاثة التي ذكرها ما هي إلا الأشكال الثلاثة الأولى من أشكال القياس الاقتراني الأربعة، فما سماه: الميزان الأكبر، ما هو إلا الشكل الأول من القياس الاقتراني، حيث يكون الحد الأوسط محمولًا في المقدمة الصغرى موضوعًا في الكبرى، وما سماه: الميزان الأوسط، إنما هو الشكل الثاني، حيث يكون الحد الأوسط محمولًا في كلا المقدمتين، وكذلك ما سماه: الميزان الأصغر، إنما هو الشكل الثالث، حيث يكون الحد الأوسط موضوعًا فيهما.

وأما ما سماه: ميزان التلازم، فما هو إلا القياس الاستثنائي الشرطي المتصل، وما سمّاه: ميزان التعاند، فإنما هو المنفصل من هذا القياس[١]، فإذًا أبو حامد لم يأت بشيء غير المنطق الأرسطي اليوناني، وإنما غير عبارته، وألبسه ثوبًا شرعيًا.

وما كان لأبي حامد -رحمه الله تعالى- أن يخلط هذا الخلط بين علوم الأنبياء، المنزلة من خالق السماء، وعلوم أهل الشرك والأوثان، مع ما فيها من الخلل والقصور، وقد أغناه الله تعالى بكتاب محفوظ مصون، كما قال تعالى: ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾[٢].

وقد أثار هذا الخلط الغيورين على منهاج النبوة، فانتدبوا لبيان عوار المناهج اليونانية الوافدة، وكمال المنهاج القرآني السماوي، ومن أشهر من تصدى لذلك شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله تعالى- في كتابه العظيم: <نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان<، وهو المعروف بالرد على المنطقيين، كما ألف ابن الوزير في هذا السبيل كتابه: <ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان<، وألف السيوطي كتابه: <صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام<، وإن كان هذان الكتابان ليسا كالأول في تفصيل نقد المنطق الأرسطي وبيان خطأ كثير من قضاياه[٣].

وقد انتقد شيخ الإسلام ابن تيمية في كتابه مسلك أبي حامد هذا، في مواضع عدة، ومما قاله في ذلك: (وما زال نظار المسلمين يعيبون طريقة أهل المنطق، ويبينون ما فيها من العي واللكنة وقصور العقل وعجز النطق...

وإنما كثر استعمالها من زمن أبي حامد -الغزالي- فإنه أدخل مقدمة من المنطق في أول كتابه

---

(١) انظر: التعريف بهذه المصطلحات في معيار العلم للغزالي: ص١٠٠ وما بعدها.

(٢) سورة فصلت: ٤٢.

(٣) ممن أقر لشيخ الإسلام بالفضل في هذا الكتاب -أعني الرد على المنطقيين-: الدكتور علي سامي النشار في كتابه: مناهج البحث عند مفكري الإسلام: ص٣٦٩ حيث يقول عن كتاب ابن تيمية: (أعظم كتاب في التراث الإسلامي عن المنهج، تتبع فيه مؤلفه تاريخ المنطق الأرسطاطاليسي والهجوم عليه، ثم وضع هو آراءه في هذا المنطق في أصالة نادرة وعبقرية فذة). هذا مع العلم أن النشار يختلف مع ابن تيمية في كثير من أمور الاعتقاد.

المستصفى، وزعم أنه لا يثق بعلمه إلا من عرف هذا المنطق[١].

وصنف كتابًا سماه: القسطاس المستقيم، ذكر فيه خمس[٢] موازين: الضروب الثلاثة الحمليات، والشرطي المتصل، والشرطي المنفصل، وغيّر عباراتها إلى أمثلة أخذها من كلام المسلمين، وزعم أنه أخذ تلك الموازين من الأنبياء... (إلى أن قال:) والمنطق الذي كان يقول فيه ما يقول، ما حصّل له مقصوده، ولا أزال عنه ما كان فيه من الشك والحيرة[٣]، بل كان متوقفًا حائرًا فيما هو من أعظم المطالب العالية الإلهية، والمقاصد السامية الربانية، ولم يغن عنه المنطق شيئًا.

ولكن بسبب ما وقع أثناء عمره، وغير ذلك[٤]، صار كثير من النظار يُدخلون المنطق اليوناني في علومهم، حتى صار من يسلك طريق هؤلاء من المتأخرين، يظن أنه لا طريق إلا هذا..)[٥].

وإذا كان أبو حامد قد جانب مراد الشارع بالميزان المذكور في القرآن، في نحو قوله تعالى: ﴿وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ * أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ * وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ﴾[٦]، فلا بد من بيان المعنى الشرعي الصحيح لذلك، وفي ذلك يقول ابن تيمية: (والميزان قال كثير من المفسرين: هو العدل، وقال بعضهم: هو ما به توزن الأمور، وهو ما به يعرف العدل، وكذلك قالوا في قوله تعالى: ﴿وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ﴾[٧]: الأمثال المضروبة، والأقيسة العقلية التي تجمع بين المتماثلات، وتفرق بين المختلفات، وإذا أطلق لفظ الكتاب، كما في قوله: ﴿وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ﴾[٨]، دخل فيه الميزان؛ لأن الله تعالى يبين في كتابه من الأمثال المضروبة والمقاييس العقلية ما يعرف به الحق والباطل)[٩].

ويقول في موضع آخر مجملًا الرد على كلام الغزالي المتقدم:

---

(١) انظر: المستصفى للغزالي: ١٠/١، وانظر نقض هذا في شرح الأصفهانية لابن تيمية: ص١١٥، والرد على المنطقيين له: ص٣٧٣.

(٢) الأصح هنا أن يقال: >خمسة<، وهو الذي عليه عامّة النحويين، إلا ما ندر. انظر: النحو الوافي لعباس حسن: ٥٣٨/٤ حاشية رقم (٤).

(٣) للوقوف على حيرة الغزالي -رحمه الله تعالى- اقرأ كتابه: المنقذ من الضلال والمفصح بالأحوال.

(٤) يعني من اشتهار أمره، وتعظيم الناس له، أراد فيما يظهر أنهم اغتروا به.

(٥) الرد على المنطقيين: ص١٩٤، ١٩٥، ١٩٨، وانظر منه ص٣٧٣.

(٦) سورة الرحمن: ٧-٩.

(٧) سورة الرحمن: ٧.

(٨) سورة البقرة: ٢١٣.

(٩) الرد على المنطقيين: ص٣٣٣ وانظر منه: ص٣٧١، ٣٨١-٣٨٤.

(ولا يجوز لعاقل أن يظن أن الميزان العقلي الذي أنزله الله هو منطق اليونان لوجوه:

أحدها: أن الله أنزل الموازين قبل أن يخلق اليونان...

الثاني: أن أمتنا –أهل الإسلام– ما زالوا يزنون بالموازين العقلية، ولم يسمع سلفنا بذكر هذا المنطق اليوناني...

الثالث: أنه ما زال نظار المسلمين بعد أن عُرّب وعرفوه يعيبونه ويذمّونه، ولا يلتفتون إليه ولا إلى أهله في موازينهم العقلية والشرعية)[1].

وهذه الوجوه التي ذكرها شيخ الإسلام إنما هي رد على زعم الغزالي أن المنطق الأرسطي هو الميزان العقلي الذي تعلمه من الأنبياء، وبها يعلم قطعًا بطلان هذا الزعم[2]، أما نقد الموازين المنطقية نفسها، فليُرجع إليه في كتاب الرد على المنطقيين، فإنما صُنّف لهذا الغرض، ولا يتسع المقام لتلخيصه في بحثنا هذا، فضلًا عن كونه خارجًا عن صلب الموضوع[3].

وبعد، فهذا المثال يؤكد ضرورة بيان وجوه المفارقة بين المنهاج الشرعي والمنهاج البدعي، في باب الاستدلال العقلي للعقائد، وأهمية الوقوف على خصائص الطريقة العقلية القرآنية النبوية، ومميزاتها عمّا سواها من الطرائق الوضعية، وهذا ما قصدنا ذكره في هذا الفصل.

وما أروع ما قاله العلامة ابن القيم –رحمه الله– وهو يشيد بأدلة القرآن، مُجمِلًا في كلامه ما نريد تفصيله من خصائص الأدلة القرآنية، حيث قال –رحمه الله تعالى–: (هذا وإن القرآن وحده لمن جعل الله له نورًا أعظمُ آية ودليل وبرهان على هذه المطالب، وليس في الأدلة أقوى ولا أظهر ولا أصح دلالة منه من وجوه متعددة جدًا، كيف وقد أرشد ذوي العقول والألباب فيه إلى أدلة هي للعقل مثل ضوء الشمس للبصر، لا يلحقها إشكال، ولا يغير في وجه دلالتها إجمال، ولا يعارضها تجويز واحتمال، تلج الأسماع بلا استئذان، وتحل من العقول محل الماء الزلال من الصادي الظمآن، فضلها على أدلة أهل العقول والكلام، كفضل الله على الأنام، لا يمكن أحدًا أن يقدح فيها قدحًا يوقع في اللبس، إلا إذا أمكنه أن يقدح بالظهيرة صحوًا في طلوع الشمس، ومن عجيب شأنها: أنها تستلزم المدلول استلزامًا بينًا، وتنبه على جواب المعترض تنبيهًا لطيفًا، ففيها إقامة الدلالة، والجوابُ عن المعارضة والشبهة، وهذا الأمر إنما هو لمن نوّر الله بصيرته، وفتح عين قلبه لأدلة القرآن، وآتاه فهما في كتابه، فلا يُعجب من منكر أو معترض أو معارض.

---

(١) الرد على المنطقيين: ص٣٧٣، ٣٧٤.

(٢) كما يعلم خطأ من يرى أن الغزالي استنبط منطقه من القرآن مباشرة، ولم يتبع المنهج اليوناني إلا في القدر المشترك، كما ذكر ذلك الدكتور الألمعي في مناهج الجدل في القرآن: ص١١١.

(٣) قد لخّص السيوطي كتاب الرد على المنطقيين لابن تيمية في كتابه <جهد القريحة في تلخيص النصيحة>، وهو مطبوع مع كتاب صون المنطق للسيوطي أيضا، بتحقيق علي النشار.

وقل للعيون العمي: للشمس أعينٌ سواك تراها في مغيب ومطلع

وسامح نفوسًا أطفأ الله نورها بأهوائها لا تستفيق ولا تعي)[1].

وقال في موضع آخر: (والله سبحانه حاجَّ عباده على ألسن رسله وأنبيائه فيما أراد تقريرهم به وإلزامهم إياه، بأقرب الطرق إلى العقل، وأسهلها تناولًا، وأقلها تكلفًا، وأعظمها غناءً ونفعًا، وأجلها ثمرة وفائدة، فحججه سبحانه العقلية التي بينها في كتابه، جمعت بين كونها عقلية سمعية، ظاهرة واضحة، قليلة المقدمات، سهلة الفهم، قريبة التناول، قاطعة الشكوك والشبه، ملزمة للمعاند والجاحد، ولهذا كانت المعارف التي استنبطت منها في القلوب أرسخ، ولعموم الخلق أنفع، وإذا تتبع المتتبع ما في كتاب الله، مما حاج به عباده، في إقامة التوحيد وإثبات الصفات، وإثبات الرسالة والنبوة، وإثبات المعاد وحشر الأجساد، وطرق إثبات علمه بكل خفي وظاهر، وعموم قدرته ومشيئته، وتفرده بالملك والتدبير، وأنه لا يستحق العبادة سواه، وجد الأمر في ذلك على ما ذكرناه، من تصرف المخاطبة منه سبحانه في ذلك، على أجلّ وجوه الحجاج، وأسبقها إلى القلوب، وأعظمها ملاءمة للعقول، وأبعدها من الشكوك والشبه، في أوجز لفظ، وأبينه، وأعذبه، وأحسنه، وأرشقه، وأدله على المراد)[2].

وبعد هذا العرض المجمل من ابن القيم -رحمه الله تعالى- لخصائص أدلة القرآن العقلية، أسلط الضوء فيما يأتي على أبرز هذه الخصائص وأتناولها بشيء من التفصيل من خلال المباحث التالية:

---

(١) الصواعق المرسلة: ٣/١١٩٩-١٢٠٠. ولم أقف على قائل البيتين.

(٢) الصواعق المرسلة: ٢/٤٦٠.

المبحث الأول

تأثيرها وارتباطها بالإيمان

إن من أعظم ما تتميز به البراهين القرآنية عن دلائل المتكلمين والفلاسفة: ارتباطَها الوثيق بالإيمان بالله تعالى، خشية وتعظيمًا وإجلالًا، ووصولها بنفس المستدل إلى الخضوع لمدلولها، والذل والانكسار بين يدي منزلها، فهي تجمع بين العلم باليقين، وتقرير الحق، وبين التأثر به والتفاعل معه والعمل بمقتضاه.

وقد نبهنا القرآن العظيم إلى هذا المعنى، كما في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهَا وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بِيضٌ وَحُمْرٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ * وَمِنَ النَّاسِ وَالدَّوَابِّ وَالْأَنْعَامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ كَذَلِكَ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾[1].

فانظر كيف جاء ذكر الخشية بعد ذكر براهين الربوبية، وكيف حُصرت الخشية فيمن يعقل هذه الدلائل من العلماء العابدين.

وهذا ما لا تجده ولن تجده في المناهج الكلامية والفلسفية وطرقها الاستدلالية، وهذا يعرفه من عانى شيئًا من البحث والنظر في تلك المناهج.

وبالتأمّل في كتب الفلاسفة والمتكلمين وسيرهم ينكشف شيءٌ من أحوالهم الإيمانية، فإذا ما قورنت بأحوال السلف ومن تبعهم في سلوك الطريقة القرآنية في تقرير العقائد، ظهر بالفرق بين حالي الفريقين أثر كل من الطريقتين.

وقد مدح الله تعالى قوما بأنهم ﴿لَا يَسْتَكْبِرُونَ * وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَى أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ * وَمَا لَنَا لَا نُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَمَا جَاءَنَا مِنَ الْحَقِّ وَنَطْمَعُ أَنْ يُدْخِلَنَا رَبُّنَا مَعَ الْقَوْمِ الصَّالِحِينَ﴾[2].

ومما تتجلى فيه خاصية الارتباط الوثيق بين المعرفة والعمل، في المنهاج القرآني لإقامة البناء العقدي، ما بينه الله تعالى لنبيه الكريم، من طرق دعوة الناس وهدايتهم، بأنواع الآيات والبيّنات، وذلك في قوله تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾[3]، فهذه الطرق وإن كانت –كما يقول ابن تيمية– تشبه من بعض الوجوه الأقيسة الثلاثة المعروفة عند المناطقة: البرهانية والخطابية

---

(١) سورة فاطر: ٢٧، ٢٨.

(٢) سورة المائدة: ٨٢، ٨٣، ٨٤.

(٣) سورة النحل: ١٢٥.

والجدلية[1]، إلا أنها أكمل منها من وجوه كثيرة: أهمُّها: أن التي في القرآن تجمع نوعي العلم والعمل، الخبر والطلب، على أكمل الوجوه، بخلاف الأقيسة المنطقية، فإنما فائدتها مجرد التصديق في القضايا الخبرية، سواء تبع ذلك عمل أم لا، فإذا كانت المواد يقينية كان برهانًا وأفاد اليقين، وإن كانت مشهورة أو مقبولة سمي خطابة، وذلك يفيد الاعتقاد والتصديق الذي بين اليقين والظن، وأما الحكمة في القرآن: فهي معرفة الحق وقوله والعمل به، والموعظة الحسنة: تجمع التصديق بالخبر والطاعة للأمر، وكذلك الجدل الأحسن: يجمع الجدل للتصديق وللطاعة، والناس على ثلاث مراتب:

١- من يعترف بالحق ويتبعه، فهذا صاحب الحكمة.

٢- من يعترف به لكن لا يعمل به، فهذا يوعظ حتى يعمل.

٣- من لا يعترف به، فهذا يجادل بالتي هي أحسن[2].

فظهر بذلك أن طريقة الأنبياء التي نبه إليها القرآن بلغت الكمال في العلم والعمل، وظهر بجمعها بين الكمالين فضلها على الطريقة الكلامية.

هذا مع أن غاية الطريقة القرآنية الأمر بعبادة الله تعالى، حيث جمعت بين العلم والعمل، وغاية الطريقة الكلامية الإقرار بوجود الله تعالى، وحصول هذا من غير عبادة وبالٌ على صاحبه، كإبليس، فلا وافق المتكلمون الطريقة القرآنية لا في الوسائل ولا في المقاصد[3].

ويقول ابن تيمية: (وما أحسن ما وصف الله به كتابه بقوله: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾[4]. فأقوم الطرق إلى أشرف المطالب ما بعث الله به رسوله، وأما طريق هؤلاء: فهي مع ضلالهم في البعض، واعوجاج طريقهم وطولها في البعض الأخرى، إنما يوصلهم إلى أمر لا ينجي من عذاب الله، فضلًا عن أن يوجب لهم السعادة، فضلًا عن حصول الكمال للأنفس البشرية بطريقهم)[5].

هذا، وممن نبه على تميز المنهج القرآني والطريقة النبوية في العقائد بهذه الخاصية المهمة: الأستاذ سيد قطب -رحمه الله- يقول عن دلائل القرآن:

---

(١) القياس البرهاني عند المناطقة هو المؤلف من اليقينيات، والخطابي هو المؤلف من المقبولات أو المظنونات، والجدلي هو المؤلف من المشهورات والمسلّمات، انظر: التعريفات للجرجاني: ٤٤، ٩٩، ٧٤.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى: ٢/٤٤-٤٦، وقد أسهب شيخ الإسلام في كتابه >الرد على المنطقيين< في الرد على من يرى أن هذه الطرق الثلاثة المذكورة في القرآن هي من جنس البرهان والخطابة والجدل عند المناطقة، انظر: ص: ٤٤١، ٤٤٥، ٤٦٧-٤٦٩، من الكتاب المشار إليه.

(٣) انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية: ٢/١٢، ١٣.

(٤) سورة الإسراء: ٩.

(٥) الرد على المنطقيين: ص١٦٢.

(وهذه الدلائل لا تذكر في القرآن الكريم في صورة قضايا لاهوتية، أو نظريات فلسفية، إن هذا الدين أكثر جدية من أن ينفق طاقة البشر في قضايا لاهوتية ونظريات فلسفية. إنما يهدف إلى تقويم صور البشر بإعطائهم العقيدة الصحيحة، لينتهي إلى تقويم حياة البشر الباطنة والظاهرة)[1]. ثم يقول:

(وتبقى مزية المنهج القرآني، في مخاطبة الفطرة بالحقائق الكونية، لا في صورة نظرية، ولكن في صورة واقعية، صورة تتجلى من ورائها يد المبدع وتقديره، ورحمته وتدبيره، صورة مؤثرة في العقل والقلب، موجبة للبصيرة والوعي، رافعة إلى التدبر والتذكر، وإلى استخدام العلم والمعرفة للوصول إلى الحقيقة الكبرى المتناسقة...)[2].

ويقول الشيخ محمد أحمد العدوي: (.. فإن هناك فروقًا بين أخذ العقائد من كتب الكلام وأخذها من القرآن الكريم، وهو أن كتب الكلام كتب علم -إن سلمت من الحشو والتعقيد- والقرآن كتاب علم وهداية، فترى نفسك وأنت تتلو الآية لتأخذ منها عقيدة، يطمئن له قلبك، وتخشع له جوارحك، وتحس بسلطان له على النفس، لا تحسه من كتاب آخر)[3].

---

(١) في ظلال القرآن: ٢/١١٥٧.

(٢) في ظلال القرآن: ٢/١١٥٩.

(٣) آيات الله في الآفاق، أو طريقة القرآن الكريم في العقائد: ص ك.

المبحث الثاني

اليقينية

تتمير الأدلة التي أرشدنا الله تعالى إليها في كتابه العزيز، أو على لسان رسوله -عليه الصلاة والسلام- بأنها قد بلغت الغاية في الصدق واليقين، فهي براهين قطعية الدلالة على ما سيقت لإثباته وتقريره، فلا تقبل التشكيك والقدح والاعتراض، إلا من معاند مكابر، مشاق لله ولرسوله، ولهذا يكثر في القرآن العزيز وصف المعرضين عن براهين الإيمان بنحو هذه الأوصاف[1].

والجزم باتصاف أدلة الكتاب والسنة بهذا الوصف واجب شرعًا، إذ هي من وحي الله تعالى، الذي وصفه بأنه: ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾[2]، ويتناولها عموم قوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ حَدِيثًا﴾[3]، وقوله: ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ قِيلًا﴾[4]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾[5]، ونحو هذه الآيات، الدالة على عصمة نصوص الكتاب والسنة الثابتة من الخطأ والاضطراب، أو الكذب والضلال، وأنها قد تضمنت أصدق العلوم وأنفعها، وأهداها إلى سواء السبيل.

كما أن ثبوت هذه الخاصية للأدلة الشرعية، عقليها وسمعيها، معلوم من جهة الاستقراء والنظر في هذه الأدلة، فما من ناظر منصف متجرد في دلائل القرآن وما صح من السنة، إلا ويخضع لها ويسلّم بيقينيتها، وإذا قارنها بغيرها من دلائل المتكلمين أو الفلاسفة، شهد لها بالرجحان على جميعها، والسلامة مما يعتري هذه من الضعف والتناقض، أو التعقيد والإرابة، وقد سبق ذكر بعض شهادات أرباب الكلام بذلك.

وبسبب افتقار المناهج البدعية إلى هذه الخاصيّة، كثر في أصحابها الاضطراب والحيرة والقلق، والانزعاج من عدم استقرار نفوسهم على يقين لا يقبل التشكيك، كما هو معلوم من حال كثير منهم، ممن ندم آخر أمره من خوضه في العقائد على غير هدى من الله[6].

---

(١) انظر: مثلا سورة البقرة: ١٣٧، ١٧٦، وسورة ص: ٢، وسورة غافر: ٥٧، وسورة فصلت: ٥٢.

(٢) فصلت: ٤٢.

(٣) النساء: ٨٧.

(٤) النساء: ١٢٢.

(٥) النجم: ٣، ٤.

(٦) انظر: مثلًا ما قاله الشهرستاني في >نهاية الإقدام<: ص٣، والوصية التي كتبها الفخر الرازي بين يدي موته، وهي في

وإذا كان أهل المنطق في طريقتهم الجدلية يكتفون عند الاحتجاج بمقدمة على الخصم بمجرد تسليمه بها، سواء كانت يقينية برهانية أم لا، فإن الطريقة القرآنية في الجدل لا يكتفى فيها بهذا، بل لا بد من أن تكون المقدمة برهانية مع التسليم بها، وإن كان هناك من ينازع في هذه المقدمة، فإن القرآن يذكر له البرهان على صحتها[١]، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى بَشَرٍ مِنْ شَيْءٍ قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى نُورًا وَهُدًى لِلنَّاسِ تَجْعَلُونَهُ قَرَاطِيسَ تُبْدُونَهَا وَتُخْفُونَ كَثِيرًا وَعُلِّمْتُمْ مَا لَمْ تَعْلَمُوا أَنْتُمْ وَلَا آبَاؤُكُمْ قُلِ اللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ﴾[٢]، فإن الخطاب في هذه الآية الكريمة يحتمل أن يكون موجهًا لأهل الكتاب، وذلك على قراءة من قرأ: ﴿تَجْعَلُونَهُ قَرَاطِيسَ تُبْدُونَهَا وَتُخْفُونَ كَثِيرًا﴾ بالتاء، وهي قراءة الجمهور، كما يحتمل أن يكون موجها للمشركين، على قراءة من قرأ: ﴿يَجْعَلُونَهُ قَرَاطِيسَ يُبْدُونَهَا وَيُخْفُونَ كَثِيرًا﴾ بالياء في الأفعال الثلاثة، وهي قراءة ابن كثير وأبي عمرو[٣]، فعلى الوجه الأول يكون الاحتجاج لنبوة محمد ﷺ على أهل الكتاب بنبوة موسى وإنزال التوراة من قبل، فالذي نبّأ هذا نبأ هذا، والذي أنزل التوراة هو الذي أنزل القرآن، فلا وجه لقولهم: ما أنزل الله على بشر من شيء. فهذا احتجاج على جواز الإرسال والإنزال عمومًا، ثم بيّن برهان نبوة محمد ﷺ خصوصًا، فقال لهم: ﴿وَعُلِّمْتُمْ مَا لَمْ تَعْلَمُوا﴾. وعلى الوجه الثاني، حيث يكون الاحتجاج على المشركين، فإن كلًا من النبوتين يكون مطلوبًا يستدل به، فأما نبوة محمد ﷺ فدليلها: ﴿وَعُلِّمْتُمْ مَا لَمْ تَعْلَمُوا أَنْتُمْ وَلَا آبَاؤُكُمْ﴾، وإن كان من المشركين من ينازع في نبوة موسى أيضًا، فإن الله تعالى قد بين براهينها أعظم بيان، فيما قص عليهم في القرآن من نبأ موسى عليه السلام، فصارت حجة بالغة على الفريقين، فالحجة على أهل الكتاب نبوة موسى، وعلى المشركين نبوة محمد، ولكل منها من البراهين ما قد بين القرآن بعضه في مواضع متعددة[٤].

والمقصود أن القرآن لا يكتفي بمجرد تسليم الخصم بالمقدمة، بل إنه يسوق لها من البراهين ما يثبتها، فتكون حجة على من سلم بها، وعلى من نازع فيها كذلك.

يقول ابن تيمية: (والله تعالى لا يأمر المؤمنين أن يجادلوا بمقدمة يسلمها الخصم إن لم تكن علمًا، فلو

>عيون الأنباء في طبقات الأطباء< لابن أبي أصيبعة: ٤١/٢، وما ذكره الغزالي عن نفسه في المنقذ من الضلال، وما ذكر عن أبي المعالي الجويني في سير أعلام النبلاء للذهبي: ٤٧١/١٨، ٤٧٧، وغير هؤلاء كثير، انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية: ١٥٨/١-١٦٥، ٢٦٢/٣-٢٦٤.

(١) انظر: >معارج الوصول إلى أن أصول الدين وفروعه قد بينها الرسول< لابن تيمية ضمن مجموع الفتاوى: ١٦٤/١٩-١٦٦.

(٢) سورة الأنعام: ٩١.

(٣) انظر: السبعة لابن مجاهد: ص٢٦٢.

(٤) انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية: ١٦٦/١٩.

قُدر أنه قال باطلًا، لم يأمر الله أن يُحتج عليهم بالباطل، لكن هذا قد يفعل لبيان فساد قوله، وبيان تناقضه، لا لبيان الدعوة إلى القول الحق، والقرآن مقصوده بيان الحق ودعوة العباد إليه)[١].

وهذا الذي ذكره ابن تيمية -رحمه الله- في شأن احتجاج القرآن ومجادلته، أولى بالصواب مما ذكره أبو حامد الغزالي -رحمه الله- في القسطاس المستقيم، فإنه لما ذكر الآية السابقة الذكر ممثلًا بها للميزان الأصغر، الذي هو الشكل الثالث من القياس الاقتراني الحملي، قال: (وإنما ذكر هذا في معرض المجادلة بالأحسن، ومن خاصية المجادلة أنه يكفي فيه[٢] أن يكون الأصلان مسلّمين من الخصم، مشهورين عنده، وإن أمكن الشك فيه لغيره، فإن النتيجة تلزمه إذا كان هو معترفًا به، وأكثر أدلة القرآن تجري على هذا الوجه، فإن صادفت من نفسك إمكان الشك في بعض أصولها ومقدماتها، فاعلم أن المقصود بها محاجة من لم يشك فيه[٣])[٣].

وقال في موضع آخر: (المادة الصحيحة التي تستعمل في النظر: كلُّ أصل معلوم قطعًا، إما بالحس، وإما بالتجربة، وإما بالتواتر الكامل، أو بأول العقل، أو بالاستنتاج من هذه الجملة. أما الذي يستعمل في المحاجة والمجادلة، فما يعترف به الخصم ويسلمه، وإن لم يكن معلومًا في نفسه، فإنه تصير حجته عليه، وكذلك تجري بعض أدلة القرآن، فلا ينبغي أن تنكر أدلة القرآن إذا أمكنك التشكيك في أصولها، لأنها أوردت على طوائف كانوا معترفين بها)[٤].

والمأخذ على هذا الكلام: احتماله أن يكون القرآن في جدله وحججه مستخدمًا لمقدمات لمجرد تسليم الخصم بها، بغرض إفحامه، وإن لم تكن في نفسها صادقة قد قام البرهان القاطع على صحتها ويقينيتها، وهذا لا يجوز أن توصف به أدلة القرآن، بل الواجب أن يقال: إن كلام الله تعالى لا يشتمل إلا على حق اليقين، وإذا ضرب الله تعالى مثلا مشتملا على مقدمة مشهورة أو مسلمة، فلا بد وأن تكون يقينية، ولا يكتفى بمجرد تسليم المنازع من غير أن تكون المقدمة صادقة، أو بمجرد كونها مشهورة، وإن لم تكن صادقة، فمثل هذه المقدمات لا يشتمل عليها كلام الله تعالى الذي كله حق وصدق، وهو أصدق الكلام، وأحسن الحديث.

وليس الأمر كما يتوهمه الجهال الضلال من الكفار المتفلسفة وبعض المتكلمين، من كون القرآن جاء بالطريقة الخطابية وعري عن البرهانية، أو اشتمل على قليل منها، بل جميع ما اشتمل عليه القرآن هو الطريقة البرهانية، وإن كان بأسلوب الخطابة أو الجدل.

---

(١) الرد على المنطقيين: ص٤٦٨.

(٢) هكذا، والصواب: فيها.

(٣) القسطاس المستقيم، ضمن مجموعة القصور العوالي: ٣٣/١.

(٤) القسطاس المستقيم: ٥٥/١.

والأقيسة العقلية التي اشتمل عليها القرآن هي الغاية في دعوة الخلق إلى الله، كما قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ﴾ في عدة مواضع[1]، والمثل هو القياس، ولهذا اشتمل القرآن على خلاصة الطرق الصحيحة، التي توجد من كلام جميع العقلاء من المتكلمين والمتفلسفة وغيرهم، ونزه الله عما يوجد في كلامهم من الطرق الفاسدة، ويوجد فيه من الطرق الصحيحة ما لا يوجد في كلام البشر بحال[2].

وقد نبه شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله تعالى- إلى نكتة نافعة، هي في غاية الأهمية لتقرير ما سبق ذكره، وهي أن المقدمة التي تذكر لنظم دليل أو قياس، لها وصفان: ذاتي وإضافي، أما الذاتي: فهو أن تكون مطابقة للواقع، فتكون صدقًا، أو لا تكون مطابقة فتكون كذبًا، وجميع المقدمات المذكورة في أدلة القرآن وأقيسته صادقة.

وأما الوصف الإضافي: فكون هذه المقدمة معلومة عند زيد أو مظنونة، أو مسلمة، أو غير مسلمة، فهذا أمر لا ينضبط، فرب مقدمة هي يقينية عند شخص قد علمها، في حين أنها مجهولة عند من لم يعلمها، فضلًا عن أن تكون مظنونة عنده.

إذًا فكون المقدمة يقينية أو غير يقينية، أو مشهورة أو غير مشهورة، أو مسلمة أو غير مسلمة، أمور نسبية إضافية، تعرض بحسب شعور الإنسان بها.

والقرآن كلام الله تعالى الذي أنذر به جميع خلقه، لم يخاطب به واحدًا بعينه حتى يخاطبه بما هو عنده يقيني، أو مشهور، أو مسلم من المقدمات، بل اعتُبر في مقدمات أدلته، وأمثاله الصفة الذاتية، وهي كون المقدمة صدقًا وحقًا يجب قبوله، وأما جهة التصديق فتتعدد وتتنوع، فمن الناس من يعلم المقدمة بالإحساس والرؤية، ومنهم من يعلمها بالسمع والتواتر، كآيات الأنبياء ونحوها، فما كان جهة تصديقه عامًا للناس: أمكن ذكر جهة التصديق به، وما كان جهة تصديقه متنوعًا: أحيل كل قوم على الطريق التي يصدقون بها[3].

---

(١) سورة الإسراء: ٨٩، وانظر سورة الكهف: ٥٤، والروم: ٥٨، والزمر: ٢٧.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية: ٢/٤٥-٤٧.

(٣) انظر: مجموع الفتاوى: ٢/٤٧، ٤٨.

المبحث الثالث

السهولة والواقعية والمباشرة

مما تميزت به الأدلة العقلية القرآنية عن القياس المنطقي، أنها تربط الناظر المستدل بمطلوبه مباشرة من غير تطويل بذكر المقدمات، كما أنها توصله إلى عين المطلوب، بخلاف الطريقة المنطقية التي إنما تدل على أمر كلي، يشترك فيه المطلوب مع غيره.

ولذلك عُبر عن الدليل العقلي في القرآن بالآية، وهي كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية: (.. العلامة، وهي تستلزم بنفسها لما هي آية عليه، من غير توسط حدٍّ أوسط ينتظم به قياس مشتمل على مقدمة كلية، كالشعاع: فإنه آية الشمس، وكذلك النبات للمطر في القفر، والدخان للنار، وإن لم ينعقد في النفس قياس، بل العقل يعلم تلازمهما بنفسه، فيعلم من ثبوت الآية ثبوت لازمها، والعلم بالتلازم قد يكون فطريًا وقد لا يكون)[(١)].

ولقد كان لافتقاد القياس المنطقي الأرسطي هذه الخاصية أثر في الحد من جدواه وفائدته العلمية، وذلك أن المطلوب من الأدلة والبراهين هو بيان العلم والطرق المؤدية إليه، وهذا مداره على العلم بالتلازم بين الدليل ومدلوله، فكل ما كان مستلزمًا لغيره بحيث يكون ملزومًا له فإنه يكون دليلًا عليه وبرهانًا له، سواء أكانا وجوديين أم عدميين، أو أحدهما وجوديًا والآخر عدميًا، فدائمًا الدليل ملزوم للمدلول عليه، والمدلول لازم للدليل.

فعلى هذا: كل من عرف دليل مطلوبه عرف مطلوبه، سواء نظمه بالقياس المنطقي أم لم ينظمه، ومن لم يعرف دليل مطلوبه لم ينفعه هذا القياس.

فظهر أن ما يذكره المناطقة من صور القياس ومواده، ليس فيه فائدة علمية، بل كل ما يمكن علمه بقياسهم المنطقي يمكن علمه بدونه، وما لا يمكن علمه بدون قياسهم المنطقي لا يمكن علمه بدونه، فصار عديم التأثير في العلم وجودًا وعدمًا، لكن فيه تطويل متعب، كمن يريد أن يسلك طريقًا من الطائف إلى مكة، فيذهب أولًا إلى المدينة أو إلى اليمن ثم يعود إلى مكة، فهذا الطريق وإن كان موصلًا، إلا أن فيه مشقة وتعبًا، وقد يعرض لسالكه آفة تعطله، فكذلك الأمور الفطرية متى جُعل لها طرق غير فطرية، كانت تعذيبًا للنفوس بلا منفعة لها[(٢)].

---

(١) مجموع الفتاوى: ٢/٧٤٠، وانظر الرد على المنطقيين له: ص١٥١، ٣٤٤.

(٢) انظر: الرد على المنطقيين لابن تيمية: ٢٤٨-٢٥٠، ٢٥٢.

والدليل الخفي قد ينتفع به بعض الناس، بل إن كثيرًا من الناس لا يُقنعه الدليل ما لم يكن خفيًا طويلًا متعبًا معقدًا، وذلك أن نفسه تعودت ألا تقبل إلا ما تعنّتْ عليه، وفكرت فيه، وانتقلت فيه من مقدمة إلى مقدمة، فصارت هذه العادة عنده كالطبيعة له، فلا يعرف ولا يقبل ولا يسلم إلا ما حصل له بعد بحث ونظر، وجدل ومنع ومعارضة، وإن كان من أكثر الأمور وضوحًا.

فالطريق الطويل والمقدمات الخفية التي يذكرها كثير من النظار تنفع مثل هؤلاء في النظر، كما تنفع في المناظرة لقطع المعاند وتبكيت الجاحد[(١)].

والأدلة العقلية القرآنية سلمت من هذه الآفة، فهي أدلة واضحة سهلة، قريبة من الناظر والمستدل ملابسة له، مع بلوغها الغاية في اليقينية، وهي كذلك تدل مباشرة على المطلوب، وتعيّنه لطالبه، وهذا هو الفرق بين الآيات التي جعلها الله تعالى دليلًا عليه، والقياس المنطقي الشمولي، فإن الآية تدل على عين المطلوب الذي هي آية وعلامة عليه، أما القياس الكلي الشمولي فإنه لا يفيد إلا أمرًا مطلقًا لا معينًا، وهذا القياس وإن كان صحيحًا، إلا أنه بهذا الإطلاق وهذه الكلية في دلالته يكون ناقص الفائدة، فكان الواجب في معرفة الرب تعالى سلوك طريق الاستدلال عليه بآياته الكونية والشرعية، كما هي طريقة القرآن؛ لأنها هي التي تعيّن خالقها وتدل عليه بعينه، لا بقدر مشترك بينه وبين غيره؛ فإنه تعالى لا يدخل هو وغيره من خلقه تحت قضية كلية يستوي أفرادها[(٢)].

والمخلوقات كلها أدلة على الخالق -كما سيأتي تفصيل ذلك إن شاء الله- وكل مخلوق فهو دليل وآية على الخالق نفسه، يستلزم العلم به العلم بخالقه، كاستلزام العلم بشعاع الشمس العلم بالشمس، من غير احتياج إلى قياس كلي يقال فيه: كل محدَث فلا بد له من محدث، أو كل ممكن فلا بد له من مرجح، فإن نفس الذوات المخلوقة مفتقرة إلى الصانع، وفقرها وحاجتها إليه وصف ذاتي لها، كما أن الغنى وصف ذاتي للرب الخالق، ولا علة لافتقارها غير نفس ماهيتها، كما أنه لا علة لغناه إلا نفسه ذاته تعالى.

ومما يبين ذلك: أن الإنسان -وهو من الذوات المخلوقة- يعلم فقر نفسه وحاجتها إلى خالقه دون أن يخطر بباله أنها ممكنة تقبل الوجود والعدم، أو أنها محدثة مسبوقة بعدم، بل قد يشك في هذه المقدمات أو يعتقدها، مع علمه بفقر نفسه وحاجتها إلى بارئها، فدل ذلك على أنه من الخطأ توقيف العلم بافتقارها على العلم بعلة الإمكان والحدوث، فالقلب بفطرته يعلم افتقارها، ولو لم تخطر بباله هذه العلة أو تلك.

فإذن هذان الوصفان: الإمكان والحدوث، وإن كانا وصفين ثابتين للمخلوق، وهما أيضًا دليل صحيح على افتقاره لخالقه، إلا أنه ليس من الواجب اعتبار هذين الوصفين لا في تقرير فقر ذوات المخلوقات إلى خالقها، ولا في تقرير كونها آية لباريها، لكن أعيان هذه الذوات المفتقرة هي آيات على عين خالقها تعالى،

---

(١) المرجع السابق: ٣٢٨، ٣٢٩.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية: ١/٤٨، والرد على المنطقيين له: ص٣٤٤، ٣٥١.

بحيث لا يمكن أن يقع شركة فيه، فتبين بهذا مفارقتها للقياس الكلي الشمولي وفضلها عليه[1].

ولما كانت الآيات العقلية الشرعية بهذه المثابة من مباشرتها في الدلالة على مدلولها وتعيينه للناظر، لم يقف الناظرون في هذه الدلالة حيرى مترددين، متشككين في معرفة مطلوبهم وتعيينه، بل إنهم بمجرد زوال موانع الاستجابة عنهم، لم يحتاجوا مع ذلك إلى أكثر من مجرد النظر في هذه الدلائل الفطرية الإلهية، كما هو حال السحرة الذين قالوا لما رأوا الآيات: ﴿آمَنَّا بِرَبِّ الْعَالَمِينَ * رَبِّ مُوسَى وَهَارُونَ﴾[2]، وكحال الذين قالوا: ﴿رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ﴾[3]، فمدلول الآيات معين، ودلالتها مباشرة، لا تتطلب سوى الوقوف عليها، وهذا ما لا تجده في الأدلة البدعية والأقيسة المنطقية، ويكفيك من خبرها ما تواتر من ندم أصحابها في آخر حياتهم[4].

ومن أهم ما تتميز به الأدلة العقلية الشرعية عن الطريقة الكلامية: الواقعية، وتتجلى هذه الخاصيّة في الفرق بين المنهجين في طريقة تقرير الإمكان للغيبيّات التي أخبر بها الصادق؛ وذلك أن الإمكان على نوعين:

الإمكان الذهني: وهو أن يُعرض الشيء على الذهن فلا يعلم امتناعه، ويقرر إمكانه لا لعلمه بإمكانه، بل لمجرد عدم علمه بامتناعه، مع أن ذاك الشيء قد يكون في الواقع ممتنعًا.

والإمكان الخارجي: وهو أن يُعلم إمكان الشيء في الواقع خارج الذهن، بأن يعلم وجوده في الخارج، أو وجود نظيره، أو وجود ما هو أبعد عن الوجود منه، فيكون ذاك الشيء أولى بالوجود منه[5].

والذي جاء بيانه في القرآن في تقرير المعاد هو الإمكان الخارجي، كما سيأتي بيانه عند عرض أدلة البعث في الباب الثاني، لم يُكتف في تقرير ذلك بمجرد الإمكان الذهني، فإن الإمكان الذهني -كما يقول شيخ الإسلام ابن تيمية-: (قد يراد به عدم العلم بالامتناع، وقد يراد به الشك في الواقع، وكلا النوعين عدم علم)[6]، وهذا لا يكفي في تقرير العقائد الدينية القائمة على اليقين.

أما استدلال طائفة من المتكلمين على إمكان الشيء بأنه لو قدر في الذهن لم يلزم منه محال، من

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية: ٢/٩-١١.

(٢) سورة الأعراف: ١٢١، ١٢٢.

(٣) سورة آل عمران: ١٩١.

(٤) انظر: الرد على المنطقيين لابن تيمية: ص١١٤، ٢٤٨، ٢٤٩، ودرء تعارض العقل والنقل له: ٣/٢١٢-٢٦٤، ونهاية الإقدام في علم الكلام للشهرستاني: ص٣.

(٥) انظر: الرد على المنطقيين لابن تيمية: ص٣١٨، ٣٢١، ٣٢٢، والجواب الصحيح له: ٦/٤٠٤-٤٠٧.

(٦) النبوات: ص٣٥١.

غير بيان انتفاء لزوم المحال، فإن هذا مجرد دعوى لا يثبت بها حقيقة خارجية[1].

فظهر بذلك فضل الطريقة القرآنية الشرعية على الطريقة الكلامية البدعية.

---

(١) انظر: تلخيص المحصل للطوسي في حاشية المحصل: ٣٤١، والجواب الصحيح لابن تيمية: ٦/٤٠٤.

المبحث الرابع
التنوع والكثرة

من المقرر شرعا أن المطلوب كلما كان الناس إلى معرفته أحوج يسّر الله تعالى على الناس طرق معرفته[1]، وذلك من سعة رحمة الله تعالى التي وسعت كل شيء، ومعرفة الله تعالى هي أعظم مطلوب يحتاجه الناس، فلذلك يسّر الله تعالى من طرق معرفته ما لم يتهيأ لمطلب آخر، ومَن ألزم الناس بطريق معينة وحصرهم فيها دون ما فتح الله لهم من طرق معرفته -كما يفعل كثير من المتكلمين- فقد ضيق رحمة الله، وتحجر واسعًا.

ومن مظاهر تيسير الله تعالى لخلقه طرق معرفته: تنوع الآيات والبراهين الدالة عليه، وتعدد طرق معرفته بما لا يحصى كثرة، مما يجعل تواليها -كما يقول الرازي- يفيد القوة والجزم[2].

وقد مر نقل السيوطي عن العلماء قولهم: (قد اشتمل القرآن العظيم على جميع أنواع البراهين والأدلة، وما من برهان وتقسيم وتحذير تبنى من كليات المعلومات العقلية والسمعية إلا وكتاب الله قد نطق به)[3].

وقد أرجع شارح الطحاوية طرق بيان الله تعالى لبراهين الإيمان -التي هي شهادة الله بوحدانيته وصدق رسله- إلى ثلاثة طرق: السمع والبصر والعقل، قال: (أما السمع: فبسمع آياته المتلوة المبينة لما عرّفنا إياه من صفات كماله كلها، الوحدانية وغيرها غاية البيان...، وأما آياته العيانية الخلقية: فالنظر فيها والاستدلال بها يدل على ما تدل عليه آياته القولية السمعية. والعقل يجمع بين هذه وهذه، فيجزم بصحة ما جاءت به الرسل، فتتفق شهادة السمع والبصر والعقل والفطرة)[4].

وهذه الطرق التي حصر فيها دلائل الإيمان وبراهينه ما هي إلا الآلات التي جعلها الله وسائل للمعرفة، وهما في الواقع طريقان، السمع والبصر، ولكن العقل يستخدمهما في الاستدلال والنظر، فهما كالأدوات له، وقد قابل الله تعالى هذين الطريقين بنوعين من الشهادة على وحدانيته وصدق أنبيائه، وهما شهادته القولية، وشهادته الفعلية، وقد انتظمتا سائر البراهين التي أقامها لتقرير أصول الإيمان.

فشهادته القولية هي ما أرسل به رسله، وأنزل به كتبه، وهذه تعلم من طريق السمع، وهي مستندة إلى

---

(١) انظر: الرد على المنطقيين لابن تيمية: ص٢٥٤، ٢٥٥.

(٢) المطالب العالية: ١/٢١٦.

(٣) الإتقان: ٢/١٣٦.

(٤) شرح الطحاوية لابن أبي العز الحنفي: ١/٤٨، ٤٩.

العلم بصدق الرسول، فمن علم ذلك لم يحتج إلى الشهادة الثانية، وإلا نظر في دلائل النبوة.

وشهادته الفعلية هي ما نصبه من دلائل الأنفس والآفاق، الدالة على الوحدانية والبعث والنبوة، وهي دلالة مستقلة، تعلم دلالتها وإن لم يكن هناك خبر عن الله(١).

ووجه تسميتها شهادة: أن الدليل يبين المدلول ويظهره، فهو بمنزلة المخبر به الشاهد عليه، والله سبحانه شاهد بما جعلها دالة عليه، إذ دلالتها إنما هي بخلقه لها، فخلق المخلوقات شهادة فعلية من الله تعالى على ما تدل عليه من وحدانية خالقها(٢).

واليقين يحصل بكلا الطريقين: السمعي، والبصري العقلي، إلا أن حصول اليقين بمدلول الأدلة السمعية أيسر وأظهر، كما يقول ابن القيم؛ لأنها تدل بقصد الدال وإرادته، وعلمُ المخاطب بذلك أيسر من علمه باقتضاء الدليل العقلي لمدلوله، ولأن العلم بمدلول الدليل السمعي الدال على مقتضى الدليل العقلي أسبق، من جهة توقف العلم بمقتضى الدليل العقلي على العلم بمدلول الألفاظ التي صيغ بها(٣).

وقد نبه الله تعالى إلى هذا التنوع في طرق معرفته في عدة مواضع من كتابه، كما في قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَهْدِ لَهُمْ كَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنَ الْقُرُونِ يَمْشُونَ فِي مَسَاكِنِهِمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ أَفَلَا يَسْمَعُونَ * أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا نَسُوقُ الْمَاءَ إِلَى الْأَرْضِ الْجُرُزِ فَنُخْرِجُ بِهِ زَرْعًا تَأْكُلُ مِنْهُ أَنْعَامُهُمْ وَأَنْفُسُهُمْ أَفَلَا يُبْصِرُونَ﴾(٤).

فقد ذكر السمع في الآية الأولى؛ لأن العلم بهلاك الأمم السابقة يكون بالخبر الثابت، إما عن طريق الأنبياء، أو عن طريق تواتره عند الناس، وهذا طريق علمه السمع.

بينما ذكر البصر في آيات الأنفس والآفاق؛ لأنها مشاهدة محسوسة، وهذا من كمال البيان القرآني وتمام هدايته؛ فإنه نبه على الدليل وعلى طريق معرفته.

ومن التنبيهات القرآنية إلى هذا التنوع في طرق معرفة براهين الإيمان، قوله تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾(٥).

فذكر أنه سيدل على صدق كتابه بدلائل الآفاق والأنفس، وهذه هي الدلائل الفعلية المعلومة بالبصر، ثم نبه إلى شهادته القولية المعلومة بالسمع، بذكر شهادته على كل شيء، فإن ذلك كاف في الدلالة على صدق رسوله، لا يُحتاج معه إلى النظر في الآيات الكونية المشاهدة، وإنما يكفي في ذلك

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية: ١٦٨/١٤.

(٢) انظر: المرجع السابق: ١٦٩/١٤.

(٣) انظر: الصواعق المرسلة: ٧٥٧/٢.

(٤) سورة السجدة: ٢٦، ٢٧.

(٥) سورة فصلت: ٥٣.

شهادة الله بصدق رسوله، وهي الآيات والدلائل التي أقامها لإثبات صدق النبوة[1].

ومن مظاهر التنوع في الأدلة العقلية النقلية ما سيأتي ذكره في الفصل التالي من مسالك الاستدلال العقلي في القرآن وصوره.

ومن ذلك تنوع الأسلوب القرآني في التنبيه إلى الآيات والبراهين، ولفت الأنظار إليهما، كما في الصيغ القرآنية التالية: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ...﴾[2]، ﴿لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾[3]، ﴿أَرَأَيْتُمْ﴾[4]، ﴿لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾[5]، ﴿لعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ﴾[6]، ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾[7]، ﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾[8]، ﴿أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾[9]، ﴿أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ﴾[10]، وغيرها كثير، تارة تأتي بأسلوب الاستفهام، وتارة بالاستنكار، وتارة بالتعليل، وتارة بالتقرير، وتارة بالاستعلام، وغيرها من الأساليب، وكلها تُسبق أو تُلحق بذكر ما يأخذ اللبّ ويأسر العقل، من البراهين والدلائل، وقد بسطت كتب بلاغة القرآن وبعض التفاسير شرح هذه الأساليب وبيان تأثيراتها النفسية[11].

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية: ١٤/١٩٠.

(٢) سورة الروم: ٢٠-٢٥.

(٣) سورة البقرة: ١١٣، ٢٤٢.

(٤) سورة فاطر: ٤٠.

(٥) سورة النور: ١.

(٦) سورة البقرة: ٢١٩.

(٧) سورة النحل: ٦٧.

(٨) سورة يونس: ١٦.

(٩) سورة يونس: ٣.

(١٠) سورة الأنعام: ٥٠.

(١١) ممن توسع في هذا: الدكتور الألمعي في كتاب مناهج الجدل في القرآن: ص٧٣ وما بعدها.

المبحث الخامس
قرب الدليل وملامسته للمستدل

من خصائص الأدلة العقلية الشرعية التي تميزها عن الأدلة البدعية: سهولة مأخذها، وقربها البالغ، بل ملابستها وإحاطتها التامة بالناظرين، فلا يجد الناظر والمستدل عنتًا ومشقة في البحث عنها، بل لا مناص له من الوقوف عليها والنظر فيها، فهي بين يديه، ومن خلفه، وعن يمينه، وعن شماله، ومن فوقه، ومن تحته، بل هي بين جنبيه، ﴿وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾[١].

وتتبين هذه الخاصية بالمثال القرآني الآتي:

يقول تعالى مبينًا آيات ربوبيته: ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ * وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ * وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ * وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ﴾[٢].

وذلك أن هذا الخطاب موجه أولًا للعرب، ومن سنة العربي -كما يقول الخطابي-: (أن يركب راحلته فيسير عليها، فيما قرب من الأرض وما بعد،... فإذا خلا بمكان لم ير إلا سماءً فوقه، وأرضًا تحته، وجبالًا عن يمينه وشماله، ومطيّته التي يركبها، فإذا تأمل هذه الأشياء استبان فيها أثر الصنعة، ولطف الحكمة، مما جمع الله له من المرافق فيها؛ أن صانعها لطيف خبير عليم قدير...)[٣].

فأنت ترى كيف نبه القرآن العظيم إلى هذه الآيات الكونية، وجمعها في سياق واحد، انسجامًا مع إتيانها في الواقع مجتمعة في موضع واحد، وأمام ناظر واحد، فأي تأثير يكون لها على هذا الناظر؟! في حين أنها ملابسة له، فضلًا عن قربها منه، فهي السماء التي تظله، وهي الأرض التي تقلّه، بل هي الجبال التي يسير بينها، والناقة التي يمتطيها، وهي في الوقت نفسه منافع له مسخرة، فلا بد أن تكون مدبرة، فالسماء منها نزول الغيث، والأرض فيها النبات والجنات، والجبال أكنان، والإبل فيها منافع ومشارب ومحامل، فلذلك كانت طريقة القرآن -كما يقول الرازي- أوقع في القلوب وأكثر تأثيرًا في النفوس[٤].

---

(١) سورة الذاريات: ٢١.

(٢) سورة الغاشية: ١٧-٢٠.

(٣) نقلا عن الإمام ابن تيمية في كتابه بيان تلبيس الجهمية: ١/١٨١ [بتصرف].

(٤) انظر: المطالب العالية: ١/٢١٦ وقد سبق ذكر كلامه.

المبحث السادس

إيجاز الدليل

لا أعني بالإيجاز هنا ما قصده القاضي أبو بكر بن العربي حيث يقول في معرض اعتذاره عن علماء الكلام في إفراطهم في العقليات، وإهمالهم الشرعيات: (الأدلة العقلية وقعت في كتاب الله مختصرة بالفصاحة، مشارًا إليها بالبلاغة، مذكورًا في مساقها الأصول، دون التوابع والمتعلقات من الفروع، فكمل العلماء ذلك الاختصار، وعبروا عن تلك الإشارة بتتمة البيان، واستوفوا الفروع والمتعلقات بالإيراد...)(١).

وإنما أعني بالإيجاز الذي تميزت به الأدلة العقلية الشرعية: الإيجاز الذي لا يحتاج إلى إكمال وإتمام، إذ لا يحتاج إلى إكمال إلّا الناقص، والنقص في بيان القرآن ممتنع، وأعني به أيضا ما لا يُحتاج معه إلى استيفاء الفروع والمتعلقات بالإيراد؛ لأنها حشو لا يحتاج إليها الدليل، ولو كان فيها مزيد بيان وبرهان لما أهملها القرآن، والخلاصة أن الإيجاز المراد: بلاغة القول في سوق الدليل، من غير إخلال بأركانه، وهو ما عناه ابن أبي العز الحنفي بقوله:

(وما كان من المقدمات معلومة ضرورية متفقًا عليها: استُدل بها، ولم يُحتج إلى الاستدلال عليها، والطريقة الفصيحة في البيان أن تُحذف، وهي طريقة القرآن، بخلاف ما عليه الجهال، الذين يظنون أن القرآن ليس فيه الطريقة البرهانية)(٢).

وهو ما نبه إليه ابن رشد بقوله:

(الطرق الشرعية إذا تُؤملت وُجدت في الأكثر قد جمعت وصفين:

أحدهما: أن تكون يقينية.

الثاني: أن تكون بسيطة غير مركبة، أعني قليلة المقدمات، فتكون نتائجها قريبة من المقدمات الأُول)(٣).

إذًا فالمعلومات الأولية، والقضايا الفطرية الضرورية، ليس من كمال البيان وتمامه أن تذكر في نظم الدليل، كما هي الطريقة المنطقية الركيكة، بل إن إثقال البيان بذكرها، وحشو الكلام بسردها وتفصيلها، والاستدلال عليها أو التنبيه إلى بدهيتها وأوليتها: كل هذا ضرب من العي، ينزه عنه الفصحاء البلغاء، فضلًا عن رب الأرض والسماء.

---

(١) قانون التأويل: ص٥٠١، ٥٠٢.

(٢) شرح الطحاوية: ١/٣٨.

(٣) الكشف عن مناهج الأدلة: ص٥٩.

ومن هنا كان من منهج الاختصار في براهين القرآن، عدم الاستدلال على الضروريات، وإن خالف فيها أهل السفسطة، لأمرين:

الأول: ما تقدم ذكره من منافاة هذا لكمال البيان الإلهي.

والثاني: أن هؤلاء يستحيل الرد عليهم، فإن الاستدلال على الضروريات استدلال على قواعد النظر التي إليها المنتهى فيه، وهذا من الدور الممتنع[١].

ومن أمثلة الاختصار في أدلة القرآن العقلية قوله تعالى في شأن إبطال ألوهية عيسى عليه السلام: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ * الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُنْ مِنَ الْمُمْتَرِينَ﴾[٢]، فالبرهان في هذه الآية الكريمة على بطلان تأليه عيسى بحجة أنه خلق بالنفخة الإلهية برهان واضح غاية الوضوح، إذ لو كانت هذه الحجة صحيحة لكان آدم أولى بالتأليه من عيسى، وقد خلقه الله من غير أب ولا أم، ونفخ فيه من روحه، وأسجد له ملائكته، وعلمه الأسماء كلها، ولم يقل بتأليه آدم أحد من الخلق، حتى النصارى أنفسهم، فظهر بهذا القياس الجلي بطلان دعواهم، فأنت ترى كيف نُظم هذا الدليل في الآية الكريمة بأوجز عبارة، وكيف حذفت إحدى مقدماته، على طريقة الأقيسة الإضمارية، وهي قولك:

لو كانت صفة عيسى مبررًا لعبادته، لكان آدم أولى بذلك، إذ صفة خلقه أبلغ، ومع ذلك لم يستحق العبادة، فدل على بطلان تأليه عيسى[٣].

فهذه المقدمة حذفت في الآية دون شعور القارئ بنقص في نظم الدليل، وما ذلك إلا للعلم بها فطرةً، كما أن اختصارها في الآية لم يجعل دلالتها مستغلقةً لا يمكن فهمها، حتى يأتي علماء الكلام ببيانها وإتمام نقصها، كما يذكر ابن العربي في كلامه السابق، بل إن العربي بفطرته الصافية يدرك برهان الآية دون عناء، وهو لم يسمع أصلا بمنطق اليونان، ولا طرائق الجدل عند أهل الكلام.

وبعد، فهذه أبرز الخصائص التي تميز الأدلة العقلية النقلية عن الأدلة الكلامية القائمة على المنطق اليوناني، وقد يكون هناك خصائص أخرى جزئية تتبع ما ذكرت، أو خصائص لم أقف عليها، لكن الذي ذكرته أبرزها وأشهرها فيما وقفت عليه وظهر لي، والله أعلم.

---

(١) انظر: العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم لابن الوزير اليماني: ٧٩/٤.

(٢) سورة آل عمران: ٥٩، ٦٠.

(٣) انظر: المعجزة الكبرى لأبي زهرة: ص٣٤٢.

الفصل الرابع

مسالك الاستدلال العقلي النقلي

سبقت الإشارة إلى تنوع الأدلة العقلية النقلية ضمن الخصائص التي تميزها عن المناهج البدعية، ومن أهم مظاهر هذا التنوع ما سنورده -إن شاء الله- في هذا الفصل، من صور ومسالك الأدلة العقلية النقلية، وهي صور كثيرة ومتداخلة، يرد بعضها من خلال عرض بعضها الآخر، فما يأتي من دليل على هيئة مَثَل، قد يكون في نفس الوقت من باب قياس الأولى، أو من جنس السبر والتقسيم، وهكذا.

وقد فصل بعضهم هذه الصور والطرق، حتى أوصلها إلى نحو عشرين طريقًا[1].

وسأكتفي في هذا الفصل بذكر أبرز هذه المسالك والصور.

---

(١) انظر: مناهج الجدل للدكتور الألمعي: ص ٧٣-٨٧، والمعجزة الكبرى للشيخ أبي زهرة: ص٣٤٠-٣٥٢.

المسلك الأول

ضرب الأمثال والجمع بين المتفقات والتفريق بين المختلفات

الأمثال المضروبة في القرآن والسنة هي أوسع المجالات التي كان من خلالها عرض الأدلة العقلية النقلية، وذلك أن ضرب المثل هو القياس العقلي بعينه، فإن المثل مأخوذ من المثال، وهو النموذج الذي يقاس عليه، لوجود المماثلة والمشابهة بينه وبين ما يقاس عليه[١].

وضرب المثل هو تقديره وصياغته، وجمعه في القلب واللسان[٢].

يقول القاضي أبو بكر بن العربي: (الْمِثْل والْمَثَل بكسر الميم وإسكان الثاء وفتحهما: عند قوم بمعنى واحد، كقولهم: شِبْه وشَبَه، وعند المحققين: الْمِثْل بكسر الميم وإسكان الثاء: عبارة عن شَبَه المحسوس، وبفتحهما: عبارة عن شبه المعاني المعقولة)[٣].

ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (القياس هو ضرب المثل، وأصله تقديره، فضرب المثل للشيء: تقديره له، كما أن القياس أصله تقدير الشيء بالشيء، ومنه ضرب الدرهم وهو تقديره...)[٤].

وإذا كان ضرب الأمثال هو القياس، والقياس هو ضرب الأمثال، فمن الطبيعي أن يكون ضرب الأمثال المعنوية[٥] على نوعين هما نوعا القياس، وبتمييز النوعين يمكن الوقوف على كثرة الأمثال في القرآن، وامتلاء القرآن بها، ووجه كونها أمثالًا.

فأما النوع الأول: فالأمثال المعينة، التي يقاس فيها الفرع بأصل معين، موجودًا أو مقدرًا، وهي من جنس قياس التمثيل، حيث يجمع بين المتماثلين بالصفات المعتبرة في الحكم المقصود إثباته أو نفيه.

وصحة الاحتجاج بهذا القياس مشروطة بكون الجامع بين الفرع والأصل هو علّة الحكم، أو دليلها وملزومها، لا مطلق الشبه غير المؤثر؛ وذلك أن الأقيسة المستعملة في الاستدلال باعتبار الجامع ثلاثة: قياس علّة، وقياس دلالة، وقياس شبه، فقياس العلة هو ما يُعطى فيه النظير حكم نظيره، بحكم ما يشتركان فيه من جامع هو علة للحكم، وقياس الدلالة مثله، إلا أن الجامع فيه بين النظيرين هو دليل العلة

---

(١) انظر: الأمثال في القرآن الكريم للدكتور محمد جابر الفياض: ٢٧-٣٤.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى: ٤١/١٦ والأمثال في القرآن الكريم: ٧٤.

(٣) قانون التأويل: ص١٤٢.

(٤) مجموع الفتاوى: ٥٤/١٤.

(٥) التنصيص على المعنوية لأن اللفظية ليست كذلك، انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية: ٦٤/١٤.

وملزومها، كما في قوله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنَّكَ تَرَى الْأَرْضَ خَاشِعَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ إِنَّ الَّذِي أَحْيَاهَا لَمُحْيِي الْمَوْتَى إِنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[1]. فالمقيس هنا هو البعث، والمقيس عليه إحياء الأرض الميتة، والعلة الموجبة هي قدة الله تعالى العامة، وكمال حكمته، والجامع هنا هو دليل العلة وملزومها، وهو إحياء الأرض.

فهذان النوعان من القياس جاءا في القرآن محتجا بهما، أما قياس الشبه، فإنه يجمع فيه بين الأصل والفرع بمجرد الشبه، لا بالعلّة الموجبة للحكم، ولا بدليلها، وهذا قياس باطل، ولذلك لم يحكه الله تعالى في كتابه إلا عن المبطلين، كما في قول إخوة يوسف عنه: ﴿إِنْ يَسْرِقْ فَقَدْ سَرَقَ أَخٌ لَهُ مِنْ قَبْلُ﴾[2]، وكما في قول الكفار لنبيّهم: ﴿مَا نَرَاكَ إِلَّا بَشَرًا مِثْلَنَا﴾[3][4].

ومن أمثلة الأمثال المعينة قوله تعالى: ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا﴾[5]، فإن هذا ونحوه تشبيه للمثل العلمي بالمثل العلمي؛ لأنه هو الذي بتوسطه يحصل القياس، حيث ينظر المعتبر في أحد المثلين فيتمثل في علمه، وينظر في الآخر فيتمثل في علمه، ثم يعتبر أحدهما بالآخر فيجدهما سواءً، فيعلم أنهما سواء في أنفسهما لاستوائهما في العلم[6].

وهذا النوع من الأمثال في صورته السابقة -التي يُعين فيها المتماثلان- محدود العدد في القرآن، حيث لا يتجاوز بضعةً وأربعين مثلًا[7]، ولذلك لم يكن من الصواب حصر أقيسة القرآن فيه، فإن القرآن مملوء بالأمثال[8]، كما دل على ذلك القرآن نفسه، في نحو قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾[9]، وتظهر هذه الحقيقة بالتعرف على النوع الثاني من الأمثال كما سيأتي، كما تظهر كذلك بمعرفة الصور الأخرى التي تجيء فيها الأمثال المعينة.

ففي بعض المواضع من القرآن يُكتفى بذكر الأصل المعتبر به ليستفاد حكم الفرع منه، من غير تصريح بذكر الفرع، وذلك كقوله تعالى: ﴿أَيَوَدُّ أَحَدُكُمْ أَنْ تَكُونَ لَهُ جَنَّةٌ مِنْ نَخِيلٍ وَأَعْنَابٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا

---

(١) سورة فصلت: ٣٩.

(٢) سورة يوسف: ٧٧.

(٣) سورة هود: ٢٧.

(٤) انظر: إعلام الموقعين لابن القيم: ١/١٨١، ١٨٦، ١٩٨.

(٥) سورة البقرة: ١٧.

(٦) انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية: ١٤/٥٦، ٥٧.

(٧) انظر: المرجع السابق: ١٤/٥٨، وإعلام الموقعين لابن القيم: ١/١٧٧.

(٨) انظر: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن: ص٦٦٠، ٦٦١.

(٩) سورة الزمر: ٢٧.

الْأَنْهَارُ لَهُ فِيهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ...﴾ الآية[1]، وكسائر ما جاء في القرآن من القصص، فهذه كلها أمثال هي أصول يقاس عليها ويعتبر بها، من غير حصر الفروع المقيسة عليها، ولكل إنسان منها نصيب بحسبه، قال الله تعالى بعد ذكر أمثال هذه القصص والعبر: ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ﴾[3]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِأُولِي الْأَبْصَارِ﴾[4].

والاعتبار هو القياس بعينه[5].

وأما النوع الثاني: فالأمثال الكلية، وهي من جنس قياس الشمول، وذلك -كما يقول شيخ الإسلام ابن تيمية-: (من جهة مطابقة المفرد المعين للمعنى العام الشامل للأفراد، فإن الذهن يرتسم فيه معنى عام يماثل الفرد المعين، وكل فرد يماثل الآخر، فصار هذا المعنى يماثل هذا، وكل منهما يماثل المعنى العام الشامل لهما، وبهذا -والله أعلم- سمي ضرب مثل، وسمّي قياسًا، فإن الضرب: الجمع، والجمع في القلب واللسان، وهو العموم والشمول، فالجمع والضرب والعموم والشمول في النفس معنى ولفظًا، فإذا ضُرب مثلًا فقد صيغ عمومًا مطابقًا، أو صيغ مفردًا مشابهًا، فتدبر هذا فإنه حسن إن شاء الله)[6].

وبهذا البيان لحقيقة ضرب الأمثال في القرآن، يزول الإشكال الذي قد يُتوهم في تسمية بعض الأمثال أمثالًا، كمن يتساءل عن قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَاسْتَمِعُوا لَهُ...﴾ الآية[7]، فيقول: أين هذا المثل المضروب؟ وذلك أنه لا يَعرف من المثل إلا ما كان على صول الأمثال المعينة[8].

ولم ينتبهوا إلى كون الأمثال المضروبة في القرآن تُحذف منها القضية الجلية؛ لأن في ذكرها تطويلا وعيًّا، وكذلك ذكر النتيجة المقصودة بعد ذكر المقدمتين يعد تطويلا، وذلك أن غالب الأمثال المضروبة والأقيسة -كما يقول شيخ الإسلام ابن تيمية-: (إنما يكون الخفي فيها إحدى القضيتين، وأما الأخرى فجلية معلومة، فضارب المثل وناصب القياس إنما يحتاج أن يبين تلك القضية الخفية، فيُعلم بذلك المقصود، وأما الجلية الكبرى فهي أعم، وكلما كان الشيء أعم كان أعرف في العقل، لكثرة مرور مفرداته في العقل، فلا حاجة لذكرها، إذ خير الكلام ما قل ودلّ، واعتبر ذلك بقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا

---

(١) سورة البقرة: ٢٦٦.

(٢) سورة يوسف: ١١١.

(٣) سورة الحشر: ٢.

(٤) سورة آل عمران: ١٣.

(٥) انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية: ١٤/٥٨.

(٦) مجموع الفتاوى: ١٦/٤١ وانظر: ١٤/٥٨.

(٧) سورة الحج: ٧٣.

(٨) انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية: ١٤/٥٨.

﴿فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾[1]، ما أحسن هذا البرهان! فلو قيل بعده: وما فسدتا، فليس فيهما آلهة إلا الله، لكان هذا من الكلام الغث الذي لا يناسب بلاغة التنزيل)[2].

وينبهنا شيخ الإسلام إلى أمر آخر لا بد من معرفته للوقوف التام على حقيقة الأمثال القرآنية وما تضمنته من الأقيسة العقلية، حيث يقول: (ينبغي أن يُعرف أنّ مدار ضرب المثل ونصب القياس على العموم والخصوص، والسلب والإيجاب، فإنه ما من خبر إلا وهو إما عام أو خاص، سالب أو موجب، فالمعين خاص محصور، والجزئي خاص غير محصور، والمطلق إما عام وإما في معنى الخاص، فينبغي لمن أراد معرفة هذا الباب أن يعرف صيغ النفي والعموم، فإن ذلك يجيء في القرآن على أبلغ نظام.

مثال ذلك: >أن صيغة الاستفهام< يحسب من أخذ ببادئ الرأي أنها لا تدخل في القياس المضروب؛ لأنه لا يدخل فيه إلا القضايا الخبرية، وهذه طلبية، فإذا تأمل [و][3] علم أن أكثر استفهامات القرآن أو كثيرًا منها إنما هي استفهام إنكار، معناه الذم والنهي إن كان إنكارًا شرعيا، أو معناه النفي والسلب إن كان إنكار وجود ووقوع... لكن النفي بصيغة الاستفهام المضمن معنى الإنكار هو نفي مضمن دليل النفي، فلا يمكن مقابلته بمنع، وذلك أنه لا يُنفى باستفهام الإنكار إلا ما ظهر بيانه، أو ادُّعي ظهور بيانه، فيكون ضاربه: إما كاملًا في استدلاله وقياسه، وإما جاهلًا، كالذي قال: ﴿مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ﴾[4])[5].

وهكذا يُعلم من كثرة الأمثال في القرآن، غناه بالأقيسة العقلية الدالة على المطالب العقدية، يقول ابن القيم -رحمه الله تعالى-: (وقد أرشد الله تعالى عباده إلى القياس في غير موضع من كتابه... وضرَب الأمثال وصرّفها في الأنواع المختلفة، وكلها أقيسة عقلية ينبه بها عباده على أن حكم الشيء حكمُ مثله، فإن الأمثال كلها قياسات يُعلم منها حكم المثل من الممثل به... وقال تعالى: ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ﴾[6]، فالقياس في ضرب الأمثال من خاصة العقل، وقد ركز الله في فطر الناس

---

(١) سورة الأنبياء: ٢٢.

(٢) مجموع الفتاوى: ١٤/٦٠ - ٦١ [بتصرف].

(٣) يمكن اعتبار هذه الواو زائدة، حيث يستقيم الكلام بدونها، ويكون ما بعدها جواب (إذا)، وإلا احتاج الكلام إلى تمام يكون جواب الشرط، وهذا ليس موجودًا في السياق، وتقديره: (فإذا تأمل وعلم أن استفهامات القرآن... علمها أن طلبية أريد بها الإخبار، وعلى هذا فإنها تدخل في القياس المضروب).

(٤) سورة يس: ٧٨.

(٥) مجموع الفتاوى: ١٤/٦٢، ٦٣، ٦٥.

(٦) سورة العنكبوت: ٤٣.

وعقولهم التسوية بين المتماثلين، وإنكار التفريق بينهما، والفرق بين المختلفين وإنكار التسوية بينهما)[١].

والذي أشار إليه ابن القيم -رحمه الله تعالى- في آخر كلامه السابق، من الجمع بين المتفقات، والتفريق بين المختلفات، هو الأساس الذي ينبني عليه كل قياس، وهو أمر فطري، وبدهية عقلية أولية، جعلها الله في عباده كما أشار -رحمه الله-، وهي الميزان الذي وضعه الله تعالى لعباده، وأمرهم أن يزنوا به، كما قال تعالى: ﴿وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ * أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ * وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ﴾[٢]، وأنزله مع كتابه ليقوم الناس بالقسط، كما قال تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي أَنْزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ﴾[٣]، وقال: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾[٤].

ومن مواضع استخدام هذا الميزان الفطري في مجال إثبات العقائد: الاستدلال به في باب الجزاء الأخروي، وإثبات الثواب والعقاب، كما في قوله تعالى: ﴿أَكُفَّارُكُمْ خَيْرٌ مِنْ أُولَئِكُمْ﴾[٥]، وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ مَكَّنَّاهُمْ فِيمَا إِنْ مَكَّنَّاكُمْ فِيهِ﴾[٦]، وقوله تعالى: ﴿وَلِلْكَافِرِينَ أَمْثَالُهَا﴾[٧]، وقوله تعالى: ﴿أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ * مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾[٨] وما في معناه.

ففي هذه الآيات وأمثالها يُذكّر الله تعالى العقول، وينبه الفطر، بما أودع فيها من إعطاء النظير حكم نظيره، وعدم التسوية بين الشيء ومخالفه في الحكم، وكل هذا من الميزان الذي أنزله الله مع كتابه، وجعله قرينه ووزيره[٩].

ومن استخدام هذا المسلك العقلي في السنّة النبوية ما رواه الإمام أحمد وابن جرير، أن هرقل كتب إلى النبي ﷺ: إنك تدعوني إلى جنّة عرضها السماوات والأرض، أعدت للمتقين، فأين النّار؟ فقال رسول الله ﷺ: >سبحان الله! أين الليل إذا جاء النهار؟!<[١٠].

---

(١) إعلام الموقعين: ١/١٧٧.

(٢) سورة الرحمن: ٧-٩.

(٣) سورة الشورى: ١٧.

(٤) سورة الحديد: ٢٥.

(٥) سورة القمر: ٤٣.

(٦) سورة الأحقاف: ٢٦.

(٧) سورة محمد: ١٠

(٨) سورة القلم: ٣٥، ٣٦، وانظر سورة الجاثية: ٢١، وسورة ص: ٢٨.

(٩) انظر: إعلام الموقعين لابن القيم: ١/١٨٠، ومنهاج السنة لابن تيمية: ٥/١٠٨، ١١٠، ٨/٣٤٦، ٣٤٧.

(١٠) المسند: ٣/٤٤١، ٤٤٢، وجامع البيان: ٤/٩٢، وقال ابن كثير في البداية والنهاية: (هذا حديث غريب، وإسناده

قال الحافظ بن كثير: (وهذا يحتمل معنيين:

أحدهما: أن يكون المعنى في ذلك: أنه لا يلزم من عدم مشاهدتنا الليل إذا جاء النهار أن لا يكون في مكان، وإن كنا لا نعلمه، وكذلك النّار تكون حيث شاء الله عز وجل...

الثاني: أن يكون المعنى: أن النّهار إذا تغشى وجه العالم من هذا الجانب، فإن الليل يكون من الجانب الآخر، فكذلك الجنّة في عليين، فوق السماوات والأرض، تحت العرش، وعرضها كما قال الله عز وجل: ﴿كَعَرْضِ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ﴾[1]، والنار أسفل سافلين، فلا تنافي بين كونها كعرض السماوات والأرض وبين وجود النار، والله أعلم)[2].

ومن أمثلة استخدام هذا النوع من الاستدلال العقلي عن أئمة السلف: إلزام الإمام ابن جرير الطبري للمعتزلة ومن وافقهم في القول بخلق القرآن بأنه لا فرق بين قولهم: خلق القرآن قائمًا بغيره مع كونه صفة له، وقول القائل: خلق لونًا في غيره فيكون هو المتلون، كما خلق كلامًا في غيره فكان هو المتكلم به. وكذلك لا فرق بين هذا وأن يقال: خلق حركة في غيره فيكون هو المتحرك بها، والقول بهذا كفر عند المعتزلة، ولا سبيل لهم إلى التفريق بينه وبين قولهم في الكلام[3].

وهكذا فإن النصوص النقلية وكلام السلف مليئان باستعمال هذا المسلك في أكثر أصول الاعتقاد ومسائله، إلا أنه فيما يتعلق بالصفات الإلهية لا يأتي إلا في صورة قياس الأولى، كما سيتبين في المبحث التالي.

لا بأس به، تفرد به أحمد). ١٦/٥.

(١) سورة الحديد: ٢١.

(٢) تفسير القرآن العظيم: ٤٣٥/٢.

(٣) انظر: التبصير في معالم الدين لابن جرير الطبري: ص٢٠٣.

المسلك الثاني
قياس الأولى

ذكرت في المسلك السابق أن ضرب الأمثال في القرآن على نوعين: الأمثال المعينة، والأمثال الكلية، وأنهما من جنس قياسي التمثيل والشمول، والذي أريد التنبيه عليه هنا هو أن استخدام هذين القياسين في القرآن وعند أئمة السلف لم يكن على الصورة المستخدمة عند المنطقيين، بل انفرد بخاصية اعتبار الأولوية.

وبيان ذلك أن القياس -كما هو معلوم- تتنوع عباراته وتراكيبه، فتارة يُركب على وجه الشمول بأقسامه، وتارة يركب على وجه التمثيل، بأن يجعل المشترك بين الأصل والفرع -الذي يسمى عند الأصوليين: مناط الحكم، والوصف، والعلة، والمشترك، والجامع، والمناسب، ونحو ذلك- هو الحد الأوسط في قياس الشمول المنطقي، ثم القياس تارة يعتبر فيه القدر المشترك، من غير اعتبار الأولوية؛ كتحريم النبيذ قياسًا على الخمر بجامع الإسكار، وتارة يعتبر فيه الأولوية، فيؤلف على وجه صورة قياس الأولى، كتحريم ضرب الوالدين، قياسًا على قول: <أفٍ> قياسًا أولويًا، فهذا القياس الأولوي وإن أمكن جعله نوعًا من قياسي الشمول والتمثيل، إلا أنه له خاصية يمتاز بها عن سائر أنواع القياس، وهي: أن يكون الحكم المطلوب أولى بالثبوت من الصورة المذكورة في الدليل الدال عليه[(١)].

قال ابن تيمية: (وهذا النمط هو الذي كان السلف والأئمة -كالإمام أحمد وغيره من السلف- يسلكونه من القياس العقلي في أمر الربوبية، وهو الذي جاء به القرآن)[(٢)].

وقد بين شيخ الإسلام -رحمه الله تعالى- سبب ذلك بقوله:

(... العلم الإلهي لا يجوز أن يُستدل فيه بقياس تمثيل يستوي فيه الأصل والفرع، ولا بقياس شمول تستوي أفراده، فإن الله -سبحانه وتعالى- ليس كمثله شيء، فلا يجوز أن يمثل بغيره، ولا يجوز أن يدخل هو وغيره تحت قضية كلية تستوي أفرادها.. ولكن يُستعمل في ذلك قياس الأولى، سواء كان تمثيلًا أو شمولًا، كما قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَى﴾ [سورة النحل: ٦٠])[(٣)].

هذا وقد جاء استعمال قياس الأولى في القرآن في تقرير كثير من أصول الاعتقاد، ومن أكثر أبواب الاعتقاد اعتمادًا على هذا الضرب من الأدلة العقلية: إثبات صفات الكمال لله تعالى، ولشيخ الإسلام ابن

---

(١) انظر: شرح الأصفهانية لابن تيمية: ص٤٨، ٤٩.

(٢) المرجع السابق: ص٤٩.

(٣) الفتاوى: ٢٩٧/٣، وانظر الرد على المنطقيين له: ص ١٥٠-١٥٤، ٣٥٠، ٣٥١.

تيمية –رحمه الله تعالى– رسالة في ذلك، بين فيها غاية البيان كيفية دلالة قياس الأولى على ثبوت الكمال المطلق للرب –جل وعلا–[١].

كما جاء استعمال هذا القياس كثيرًا في تقرير إمكان المعاد، وغيره من أبواب الاعتقاد، كما سيأتي التنبيه على بعض ذلك في الباب الثاني من هذا البحث.

أما استعمال هذا القياس عند أئمة السلف: فمن أمثلته ما احتج به الإمام أحمد –رحمه الله تعالى– عل الجهمية في دعواهم حلول الله تعالى في مخلوقاته، وسيأتي التنبيه عليه في موضعه.

وإذ قد تبين بما سبق المراد بقياس الأولى، فإنه يظهر بذلك عدم الدقة في تعريفه بما ذكره الدكتور الجَلَيَنْد بأنه: (إثبات الحكم بناءً على ثبوت نظيره، أو لما الشيء أولى بالحكم منه)[٢]؛ لأن هذا خلط بين قياس الأولى وقياس التمثيل؛ فإن اعتبار الأولوية خاصية في قياس الأولى لا بد منها.

---

(١) تُسمى: الأكملية، أو >تفصيل الإجمال فيما يجب لله من صفات الكمال<، وهي موجودة في المجلد السادس من مجموع الفتاوى: ٦٨–١٤١، وكذلك في مجموعة الرسائل والمسائل: ١/١٩١–٢٤١.

(٢) دراسات في المنطق ومناهج البحث: ص٧٩، وقد نسب هذا التعريف لابن تيمية في درء تعارض العقل والنقل: ٣٢/١، وبعد مراجعة هذا الموضع لم أجد تعريفًا لقياس الأولى، وإنما وجدت بيانا لطرق العلم بالإمكان الخارجي.

المسلك الثالث

السبر والتقسيم

من المسالك العقلية التي استخدمها الشرع في تنظيم أدلته العقلية مسلك السبر والتقسيم. وهو يتركب من أصلين:

الأول: حصر أوصاف المحل، وهذا هو التقسيم.

الثاني: اختبار تلك الأوصاف؛ لإبطال الباطل منها وإبقاء الصحيح، وهذا هو السبر(١).

ومن أمثلة استعماله في القرآن في إثبات العقائد قوله تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ﴾ [الطور: ٣٥]، وسيأتي تقريرها، وقوله تعالى: ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ﴾ [المؤمنون: ٩١]. ومن استعماله في كلام السلف: قول الإمام عبد العزيز الكناني(٢) -رحمه الله تعالى- لبشر المريسي الجهمي(٣) في المناظرة التي جرت بينهما: (تقول: إن كلام الله مخلوق؟ فقال: أنا أقول: إن القرآن مخلوق، فقلت له: يلزمك واحدة من ثلاث لا بد منها: أن تقول: إن الله عز وجل خلق القرآن في نفسه، أو خلقه في غيره، أو خلقه قائما بذاته ونفسه)(٤). ثم بين -رحمه الله- بطلان هذه الأقسام الثلاثة، فثبت بطلان القول بخلق القرآن من أساسه(٥).

وقد استخدم الإمام ابن جرير الطبري الدليل نفسه في الرد على المعتزلة في قولهم بخلق القرآن(٦).

كما استخدمه الإمام أحمد في الرد على الحلولية(١)، حيث يقول -رحمه الله-: (وإذا أردت أن تعلم

---

(١) انظر: البحر المحيط في أصول الفقه للزركشي: ٢٢٢/٥، ومنهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة للدكتور أحمد العبد اللطيف: ص١٧٣.

(٢) هو عبد العزيز بين يحيى بين عبد العزيز بين مسلم الكناني المكي، ممن تفقه بالشافعي، له مصنفات عدة، أشهرها: الحيدة، وهي مناظرة جرت بينه وبين بشر المريسي حول خلق القرآن، كان حيًا إلى سنة ٢٤٠هـ. انظر: طبقات الشافعية الكبرى للسبكي: ١٤٤/٢، ١٤٥.

(٣) هو أبو عبد الرحمن بشر بن غياث بن أبي كريمة العدوي مولاهم البغدادي المريسي، من كبار الفقهاء، جرّد القول بخلق القرآن، ودعا إليه، حتى كان عين الجهمية في عصره وعالمهم، فمقته أهل العلم وكفّروه، مات سنة ٢١٨هـ. انظر: سير أعلام النبلاء للذهبي: ١٩٩/١٠-٢٠٢.

(٤) الحيدة بتحقيق جميل صليبا: ص١٢٦.

(٥) انظر: المرجع السابق: ص١٢٨.

(٦) انظر: التبصير في معالم الدين: ص٢٠٢.

أن الجهمي كاذب على الله، حين زعم أنه في كل مكان، ولا يكون في مكان دون مكان، فقل له: أليس كان الله ولا شيء؟ فسيقول: نعم، فقل له: حين خلق الشيء هل خلقه في نفسه أو خارجًا عن نفسه؟ فإنه يصير إلى ثلاثة أقاويل:

واحد منها: إن زعم أن الله خلق الخلق في نفسه كفر حين زعم أنه خلق الجن والشياطين وإبليس في نفسه.

وإن قال: خلقهم خارجًا عن نفسه ثم دخل فيهم كان أيضًا كفرًا، حيث زعم أنه في كل مكان وحُش قذر ردي.

وإن قال: خلقهم خارجًا عن نفسه ثم لم يدخل فيهم، رجع عن قوله أجمع، وهو قول أهل السنة)[٢].

وقد علق شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله تعالى- على كلام الإمام أحمد السابق بقوله: (وهذه القسمة حاصرة كما ذكره أحمد: أنه لا بد من قول من هذه الأقوال الثلاثة)[٣].

كما استخدم شيخ الإسلام هذا الدليل في إثبات صفة العلو لله تعالى، كما سيأتي بيانه في موضعه[٤].

وقد رد شيخ الإسلام -رحمه الله- على من يقول من المنطقيين: إن هذا النوع من نظم الأدلة لا يفيد اليقين وإنما يفيد الظن، بأنه لا فرق بينه وبين قياس الشمول الذي يخصونه باليقينية، فيلزمهم فيه ما قالوه في غيره من الظنية، وذلك أن التقسيم من جنس القياس الشرطي المنفصل، فإن أنكروا إفادته اليقين مطلقًا، بطل جعلهم الشرطي المنفصل من صور القياس البرهاني، وإن أقروا بأنه قد يفيد اليقين بطل قولهم الأول: إنه من الجائز أن يكون التقسيم غير حاصر، فلا سبيل إلى اليقين[٥].

ومن المعلوم أن مسلك السبر والتقسيم لا يكون يقينيًا إلا حيث كانت القسمة حاصرة، فلا يبقى أحد الأقسام مغفولًا عنه، إذ قد يكون الحق فيه، وكما كان الحصر قطعيًا كان الدليل قطعيا[٦].

ومثال القسمة الحاصرة ما تقدم عن الإمامين الكناني وأحمد بن حنبل. ومثال غير الحاصرة قول الفخر الرازي: إذا تعارض العقل والنقل فإما أن يُقدّما جميعا، أو يؤخّرا جميعًا، وهذان ممتنعان، وإما أن يقدم النقل،

---

(١) هم طوائف من الرافضة وغلاة الصوفية، يقولون بحلول الله تعالى في خلقه. انظر: >التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين<، لأبي المظفر الإسفراييني: ص١٣٠.

(٢) الرد على الزنادقة والجهمية: ص٤٠.

(٣) بيان تلبس الجهمية: ٢/٥٥٠.

(٤) انظر: مجموع الفتاوى: ٥/١٥٢.

(٥) انظر: الرد على المنطقيين: ص٢٣٥، ٢٣٧.

(٦) انظر: شرح مختصر الحاجب لأبي الثناء الأصفهاني: ٣/١٠٤.

وهذا باطل؛ لأن العقل أصله، فلم يبق إلا تقديم العقل على النقل، فيكون هو الحق[1].

فهذه القسمة غير حاصرة؛ لأنه أغفل القسم الخامس المتضمّن للحق، وهو أن يقدّم النقلي تارة، والعقلي تارة، بحسب قطعية كل منهما، فالقطعي مقدَّم على الظني مطلقًا، وأما تعارض القطعيين فممتنع مطلقًا[2].

---

(١) بمعناه من أساس التقديس: ص٢٢٠.

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية: ١/٨٧.

المسلك الرابع

الافتقار إلى الدليل نفيًا وإثباتًا

من المبادئ العقلية التي لا خلاف حولها: أن العلم هو ما دل عليه الدليل، إما نفيًا، أو إثباتًا، وأن عدم العلم بثبوت الشيء لا يعني العلم بعدم ثبوته، كما أن عدم الوجدان لا يعني عدم الوجود.

وقد استخدم القرآن العظيم هذه القاعدة في مجادلة المشركين ومنكري النبوات، حيث إن غاية ما يستندون إليه في تكذيبهم وعنادهم: أنهم لا علم لهم بما جاءتهم به الرسل، وهذا في حد ذاته لا يصلح أن يكون مسوغًا للتكذيب، فضلا عن أن يكون حجة لهم على شركهم وتكذيبهم، بل غاية ما يسعهم إذ لم يعلموا صدق الرسل، أن يتوقفوا في شأنهم حتى ينظروا فيما أيدهم الله به من الآيات الدالة على صدقهم، أما أن يبادروا بالتكذيب لمجرد أنهم عُلِّموا ما لم يعلموا، فهذا مخالف لصريح العقل.

كما أنهم لم يأتوا ببرهان على صحة شركهم أصلا.

وإن القارئ للقرآن ليجد التنبيه إلى هذه القاعدة العقلية الصريحة واردًا في كثير من المواضع، إما في صورة نفي العلم عن المخالف كما في قوله تعالى: ﴿مَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ﴾ [الزخرف: ٢٠]، وقوله تعالى: ﴿إِنْ عِنْدَكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ بِهَذَا أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [يونس: ٦٨]، وقوله تعالى: ﴿تَدْعُونَنِي لِأَكْفُرَ بِاللَّهِ وَأُشْرِكَ بِهِ مَا لَيْسَ لِي بِهِ عِلْمٌ﴾ [غافر: ٤٢]، وقوله تعالى: ﴿أَشَهِدُوا خَلْقَهُمْ﴾ [الزخرف: ١٩]، وإما بمطالبته بالحجة والبرهان على باطله كما في قوله تعالى: ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ﴾ [النمل: ٦٤]، وقوله تعالى: ﴿ائْتُونِي بِكِتَابٍ مِنْ قَبْلِ هَذَا أَوْ أَثَارَةٍ مِنْ عِلْمٍ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [الأحقاف: ٤]، وغيرها من الآيات.

فحال هؤلاء المشركين المكذبين كما قيل:

لم يقبلوا الحق بالبرهان، ورضوا بالباطل من غير برهان[(١)].

إذ عدم علمهم بما جاءتهم به الرسل ليس برهانا على كذب الرسل، ولو كانوا عالمين بجميع ما جاءتهم به رسلهم لما كان هناك حاجة لإرسال الرسل.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله-: (عدم العلم ليس علمًا بالعدم، وعدم الوجدان لا يستلزم عدم الوجود، فهم إذا لم يعلموا ذلك لم يكن هذا علمًا منهم بعدم ذلك، ولا بعدم علم غيرهم به، بل هم

---

(١) انظر: دلائل التوحيد للقاسمي بتحقيق خالد العك: ص٢٦٥.

كما قال الله تعالى: ﴿بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ﴾ [يونس: ٣٩])(١).

وكما يقال هذا لمن كذب الرسل، يقال أيضًا لمن ردّ شيئًا مما جاؤوا به، بزعم أن الدليل العقلي لا يثبته، كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية لمن أنكر شيئًا من الصفات الإلهية التي أخبر بها الرسل: (عدم الدليل المعين لا يستلزم عدم المدلول المعين، فهب أن ما سلكته من الدليل العقلي لا يثبت ذلك، فإنه لا ينفيه، وليس لك أن تنفيه بغير دليل؛ لأن النافي عليه الدليل، كما على المثبت، والسمع قد دل عليه، ولم يعارض ذلك معارض عقلي ولا سمعي، فيجب إثبات ما أثبته الدليل السالم عن المعارض المقاوم)(٢).

وبهذا يُعلم عدم دقّة قول بعض المتكلمين: ما لا دليل عليه يجب نفيه، أو بطلان الدليل مؤذن ببطلان المدلول(٣).

وذلك أنه لا سبيل لكون النفي قطعيا إلا بحصر محلّه حصرًا تامًّا، أو انكشاف العلم به للنافي انكشافًا تاما، وهذا ما لا سبيل لمكذّبي الرسل إليه؛ إذ كلامهم في الغيبيات.

وهذا بخلاف الاستدلال القرآني على نفي الولد بانتفاء الدليل عليه، فإنّه استصحاب للأصل؛ وهو أن العلم الإلهي لا يُتكلم فيه إلا بدليل صحيح، هذا من وجه، ومن وجه آخر يقال: إن النّافي هنا محيط علما بمحل الاستدلال، فصار نفيه برهانًا(٤).

والذين وقعوا في تكذيب الرسل قديمًا وحديثًا، أو ردّ شيء مما جاؤوا به؛ إنما وقعوا في ذلك لظنهم أن ما لم يعلموا إمكانه مما أخبرت به الرسل، أنه ممتنع، مع أنهم لا دليل عندهم على امتناعه إلا عدم علمهم بإمكانه، لما لم يجدوا في الشاهد نظيرًا له، أو أنه خالف ما اعتادوه وألفوه، وهذا غلط بين، وخلط يفضي إلى التكذيب؛ فإن عدم العلم بإمكان الشيء لا يعني العلم بامتناعه، وما أخبرت به الرسل شرطه ألا يُعلم امتناعه، لكن قد تحار العقول في كيفية إمكانه؛ لأنه ليس مما تحيط به، أو أنه ليس من مألوفاتها، فالرسل تخبر بمحارات العقول، لا بمحالاتها.

يقول شيخ الإسلام: (ما عُلم بالسمع وقوعه يكفي فيه الإمكان الذهني، وهو كونه غير معلوم الامتناع،... وهذا الموضع يغلط فيه كثير من النظار، فيظنون أنه يُحتاج فيما يُطلب الدليل على وقوعه، أو فيما قام الدليل على وجوده العلمُ بإمكانه قبل ذلك، وإنما يجب ألا يعلم امتناعه، فالرسل -صلوات الله وسلامه عليهم- تخبر بمحارات العقول، وما لا تعرفه العقول، أو ما تعجز عن معرفته، فما علم العقل

---

(١) الرد على المنطقيين: ص١٠٠.

(٢) التدمرية: ص٣٣، ٣٤، وانظر الجواب الصحيح له: ٤٥٨/٦، ٤٥٩.

(٣) ذكره عن بعض المتكلمين صاحب المواقف: ص٣٧، وعده طريقًا ضعيفا، ونسبه ابن خلدون في مقدمته إلى ابن الباقلاني، انظر: المقدمة، ضمن التاريخ: ٤٩٨/١، وانظر إبطاله في الكافية في الجدل لإمام الحرمين: ٣٨٦-٣٩٣.

(٤) انظر: ما سيأتي في ص: ٣٨٤.

إمكانه، ولم يعلم هل يكون أم لا يكون، تخبر الرسل بوقوعه أم عدم وقوعه، وما لم يعلم بالعقل إمكانه ولا امتناعه، تخبر الرسل أيضًا إما بإمكانه، وإما بوقوعه المستلزم إمكانه، وما علم عدمه لا تخبر بوجوده، فلا تأتي الرسل -صلوات الله عليهم- بما يُعلم نقيضه، ولكن تأتي بما لم يكن يُعلم، كما قال تعالى: ﴿وَيُعَلِّمُكُمْ مَا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ١٥١]، ﴿وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ﴾ [سورة النساء: ١١٣])[1].

(١) شرح الأصفهانية: ص٥٦.

المسلك الخامس

دلالة الأثر على المؤثر

استُعمل هذا المسلك في إثبات وجود الله تعالى، كما استعمل في إثبات صفاته، على نحو ما سيأتي بيانه عند عرض الأدلة، ويقابله عند المتكلمين ما يسمى بإنتاج المقدمات للنتائج، أما في القرآن فإنه يتجلى في الآيات التي في الأنفس والآفاق، من حيث دلالتها على خالقها وما وجب له من صفات الكمال، والفرق بين استعمال هذا المسلك عند المتكلمين، واستعماله في القرآن الكريم: أن الآيات المستدل بها تعيّن عين المطلوب، وتحدد ما هي علامة عليه، في حين إن الاستعمال الكلامي لهذا المسلك، لا يدل إلا على أمر كلي، كقولهم: العالم متغير، وكل متغير حادث، وكل حادث له محدث، فالعالم له محدث.

فهذه دلالة كلية، لا تعيين فيها لهذا المحدث، ولا تمنع وقوع الشركة فيه، بخلاف دلالة الآيات، وقد تقدمت الإشارة إلى هذا ضمن الخصائص.

كما أن من نقاط المفارقة بين المنهج المنطقي والمنهج القرآني في هذا الباب: أن المناطقة يشترطون مقدمتين في نظم هذا الدليل، فما زاد عن ذلك فهو بمثابة أقيسة مركبة، وما نقص فالأخرى فيه محذوفة، فهو قياس مضمر، وهذا الشرط تعسف من المناطقة لا مبرر له، لذلك لم يتقيد به المتكلمون[1]، والصواب في ذلك هو الطريقة الفطرية القرآنية، وهي أن المقدمات تُذكر بحسب حاجة المستدَل له، فمن الناس من لا يحتاج إلا إلى مقدمة واحدة، ومنهم من يحتاج إلى مقدمتين، ومنهم من يحتاج إلى أكثر من ذلك، ومنهم من لا يحتاج إلى استدلال أصلاً، بل هو يعلم المطلوب ضرورةً[2].

تلك أهم المسالك والصور التي جاء نظم الأدلة العقلية النقلية عليها، وأشملها لغيرها من صور الأقيسة والأدلة، وهناك مسالك أخرى ذكرها بعض الباحثين: بعضها مندرج ضمن الصور السابقة، وبعضها الآخر يعتبر من طرق الجدل القرآني[3].

---

(١) انظر: >منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة< للدكتور أحمد العبد اللطيف: ص١٦٨-١٦٩.

(٢) انظر: الرد على المنطقيين لابن تيمية: ص١٦٨.

(٣) انظر: مناهج الجدل في القرآن للدكتور زاهر الألمعي: ص٧٣ وما بعدها، والمعجزة الكبرى لأبي زهرة: ص٣٤٠ وما بعدها.

الفصل الخامس

موقف الخلف من الأدلة العقلية النقلية

المبحث الأول

تحديد الخلف ومجمل موقفهم من النقل

يطلق مصطلح الخلف عند الكلام في العقائد على من خالف منهج السلف في الاعتقاد ممن ينتسب إلى الإسلام.

ولئن كان هذا يشمل كثيرًا من الطوائف، فإن الذي يعنينا هنا هم أصحاب دعوى الاستدلال العقلي لإثبات أصول الاعتقاد، ممن لم يقطعوا النسبة بينهم وبين نصوص الوحي من كل وجه، بل ربما انتسبوا إليها فيما يقررونه من العقليات، والغالب بل المؤكد أنهم صادقون في دفاعهم عما يعتقدونه أصولًا للدين[(١)]، وإن لم يوفقوا في أكثر ذلك إلى الصراط المستقيم، وهؤلاء هم المتكلمون على اختلاف مذاهبهم، اعتزالية[(٢)] كانت أو كُلّابية[(٣)]، فإن لهم من الاشتغال بنصوص الكتاب والسنة والانتساب إليهما –ولو في الجملة– ما ليس لغيرهم.

---

(١) بلغ الأمر ببعضهم أن قال: إن الدعوة إلى نبذ علم الكلام مكيدة للدين، وقد رد عليهم ابن الوزير بقوله: (لو كان ذلك مكيدة للدين لكان سيد المرسلين أول من كاد للدين، وكذلك جميع الصحابة والتابعين). يعني بنهيهم عن الابتداع، وعلم الكلام لا شك في بدعيته. انظر: العواصم والقواصم: ٤/١١٨.

(٢) نسبة إلى الاعتزال، والمعتزلة هم أصحاب واصل بن عطاء الغزّال، الذي اعتزل مجلس الحسن البصري، واستقر مذهبهم على القول بالأصول الخمسة: التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فمن قال بها فهو معتزلي، ومن وافقهم في بعضها فلديه من الاعتزال بحسب ما وافقهم فيه، وهم فرق كثيرة، استوفى بيان مذهبهم أبو الحسن الأشعري في مقالات الإسلاميين: ١/٢٣٥-٢٣٧.

(٣) نسبة إلى عبد الله بن سعيد بن كُلّاب، من متكلمة الصفاتية –مثبتي الصفات–، صنف مصنّفات ردّ فيها على الجهمية والمعتزلة وغيرهم، واتخذ طريقة يميل فيها إلى مذهب السلف، لكن فيها نوع من الابتداع، ومن أشهر من سار على طريقته: أبو الحسن الأشعري في أول أمره بعد ترك الاعتزال، وأبو منصور الماتريدي، توفي ابن كلاب سنة ٢٤٥هـ تقريبا. انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية: ١٢/٣٦٦-٣٦٨، والطبقات لابن السبكي: ٢/٢٩٩، ٣٠٠.

فالفلاسفة الباطنية[1] القائلون بالوهم والتخييل، هم أبعد الناس عن الاستدلال بما جاء به الرسول – عليه الصلاة والسلام–؛ وذلك أن الرسول عندهم إنما خاطب الناس بما يصلحهم وينفعهم من معاشهم، من اعتقاد الربوبية، والبعث والحساب والجزاء، وسائر أصول الاعتقاد، من غير اعتقاد بحقيقة ذلك كله، وإنما أوهمهم بذلك، وخيّله لهم من باب الكذب للمصلحة، وهو محمود غير مذموم، فلا يصح عند هؤلاء الاعتماد على أخبار الأنبياء عند التحقيق، لا في المسائل ولا في الدلائل، وهذا هو السرّ في عدم عنايتهم بتفسير القرآن والحديث وعلوم السلف، وإن اشتغلوا بشيء من ذلك فلحاجة الجمهور، لا لاعتقادهم بموجبه، فحال هؤلاء بخلاف حال المتكلمين؛ فإنهم يعظمون القرآن في الجملة، ويعتنون بتفسيره، على ما هم عليه من البدع[2].

أما المتصوفة وأصحاب المناهج العبادية، فلا يخفى بعدهم عن النظر العقلي، شرعيًّا كان أم بدعيًّا، كما سيأتي التنبيه على ذلك إن شاء الله تعالى.

ولئن كان وصف الخلفية منطبقا على سائر المتكلمين باعتبار مباينتهم المنهج السلفي في الاعتقاد، فلا شك أنهم في هذه المباينة ليسوا على حد سواء: فمنهم الجهمية الغلاة، الذين أخرجهم السلف من عداد فرق الأمة وحكموا بمروقهم من الدين[3]، وهؤلاء لا عناء في تبيين موقفهم من دلائل النقل وقد كفروا به من قبل، كما أن منهم المعتزلة والكلابية ومن تبعهم، أو وافقهم من الفرق وأرباب المذاهب والمقالات، الذين ورثوا عن الجهم بعض بدعته، ولم يستوجبوا بهذه التركة ما استوجبه مورّثها من التكفير، وهؤلاء أيضًا ليسوا سواءً، فالمعتزلة أشد إيغالًا في الابتداع والتجهم من متقدمي الكلابية، كأبي الحسن الأشعري وابن الباقلاني وغيرهما، كما أن هؤلاء أقرب إلى السنة والسلف من متأخري الأشعرية[4]، ممن جاء بعد أبي المعالي الجويني، كالغزالي وابن العربي، وهؤلاء أخف ممن جاء بعدهم، ممن تبع الرازي في خلطه بين الفلسفة وعلم الكلام، واستخلص من آرائه مذهبا نسبه إلى أبي الحسن الأشعري، بل إلى أهل السنة والجماعة، وزعم أن

---

(١) هم كل من دان بالفلسفة اليونانية من المسلمين، ورام إلباسها ثوبًا إسلاميًا، ومن أشهرهم أبو نصر الفارابي وابن سينا، وقد يُسمَّون المتفلسفة، وينسبون للباطنية؛ لقولهم بأن للشرع ظاهرًا يدين به العامة، وباطنا يعرفه الحكماء.
انظر: اعتقادات فرق المسلمين والمشركين للرازي: ٢٦–١٢٨، والسبعينية لشيخ الإسلام ابن تيمية: ١٧٩–١٨١.

(٢) انظر: الفرقان بين الحق والباطل ضمن فتاوى ابن تيمية: ٢٠٦/١٣، ٢٠٧ وكذلك ٤٣٩/١٦–٤٤٤. والرد على المنطقيين له: ص٣٩٤، ٤٤١.

(٣) انظر: السنة لعبد الله بين الإمام أحمد: ١٠٦/٢ وما بعدها.

(٤) انظر: تطور المذهب الأشعري في >موقف ابن تيمية من الأشاعرة< للدكتور عبد الرحمن المحمود: ص٥٠٩ وما بعدها.

طريقته في الاعتقاد أعلم وأحكم، وإن كانت طريقة السلف فيما يرى أسلم[1].

والمقصود: أن بيان موقف الخلف من الأدلة العقلية الشرعية هو بيان لموقف هؤلاء جميعًا، فإن السمة العامة فيهم اعتدادهم بالعقل، وتعويلهم عليه، وتقديم أحكامه مطلقًا، مع إظهارهم تعظيم الشريعة، والدفاع عن أصول الدين، والرد على الزنادقة والملحدين، بما يبتدعونه من الأدلة والحجج. ولئن كان الاستدلال العقلي هو مقصدهم، وتأييد الشريعة هو غايتهم، وإثبات النبوة هو مطلبهم، ولئن كانوا يحتجون على استقلالهم عن السمع في استدلالهم العقلي، بأن هذا لازم حتى لا يقعوا في الدور، حيث لا يمكن الاحتجاج بعلوم النبوة حتى تثبت النبوة في نفسها، فهل اقتصروا في ابتداعهم في دلائل الاعتقاد على موقف التأييد المزعوم، بأن يكتفوا بالمسائل الشرعية الثابتة بالكتاب والسنة، ويسعفوها بما يبتدعونه من الدلائل العقلية؟ أم أنهم تجاوزوا ذلك إلى الابتداع في المسائل، والمعارضة والمناقضة في الدلائل؟

وهل عوّلوا حقا في استدلالاتهم العقلية على ما تضمنه القرآن من البراهين، ووقفوا منها موقف المساند المعاضد، أو الشارح والمبيّن؟ بل هل حرصوا أصلًا على توثيق الصلة بين دلائلهم البدعية، والدلالات القرآنية والنبوية، أم أن ذلك كان تبعا لتديّن بعضهم، أو وسيلة لتنفيق بدعهم الاستدلالية؟ كل هذا وغيره سوف يظهر -إن شاء الله تعالى- من خلال مواقفهم التالية، التي تصور حقيقة موقف الخلف من الأدلة العقلية النقلية، ولكن لا بد قبل ذلك من التنبيه إلى أمرين:

الأول: أن الابتداع في دلائل الاعتقاد مشمول بالنهي العام عن الابتداع في الدين، بل هو أولى بأن يتناوله النهي والذم الشرعي من الابتداع في العبادات، لما للأصول من زيادة أهمية على الفروع، ومن يظن أنه يأتي بأدلة تقرر المسائل الاعتقادية الشرعية، خارجةٍ عما جاء به الشرع نفسه، فهو في الضلالة كمن يظن أنه يمكنه أن يُحدث عبادات غير ما جاء به الشرع، توصل إلى مقصود الشارع[2]، فالأمران داخلان فيما رواه الإمام مسلم بسنده عن جابر ﷺ مرفوعًا: >... وشر الأمور محدثاتها، وكل بدعة ضلالة<[3].

والأمران تناولهما عدم الإذن الإلهي في نسبته إلى الشرع، المذكور في قوله تعالى: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنْ بِهِ اللَّهُ﴾ [الشورى: ٢١]، فالابتداع في العقائد كالابتداع في العبادات بل هو أشد.

كما أن الابتداع في دلائل الاعتقاد كالابتداع في مسائله، لا يجوز أن يُدخَل شيء من ذلك في أصول

---

(١) انظر: هذا الزعم في شرح جوهرة التوحيد للباجوري: ص٩٩، وانظر نقضه في درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية: ٣٧٨/٥، وقد بين أنهم يعنون بمذهب السلف مذهب أهل التفويض القائلين: إن معاني أخبار الصفات غير معلومة، وظواهرها غير مرادة.

(٢) انظر: النبوات لابن تيمية: ص٥٨، ٥٩.

(٣) الصحيح، كتاب الجمعة، باب تخفيف الصلاة والخطبة، (٤٩٦/٢)، برقم (٨٦٧).

الدين ولا في فروعه، ومن نسب شيئًا من المسائل المبتدعة؛ كنفي الصفات، والقدر، ونحوها إلى أصول الدين، فإنه يُعلم بالاضطرار بطلان هذه النسبة، حيث لم يدل على ذلك كتاب ولا سنة، فكيف وقد دلا على نقيضه.

وكذلك من نسب شيئًا من الدلائل المبتدعة إلى أصول الدين، كالاستدلال على حدوث العالم بحدوث الأعراض، فهذا مما يُعلم بطلانه بالاضطرار، وذلك باعتراف حذاق أهل الكلام أنفسهم، بل أقر بعضهم بحرمة هذه الطريقة في دين المرسلين، والمحققون منهم على بطلانها[1].

ويكفيك شاهدًا على هذا ما سأورده من كلام الإمام أبي الحسن الأشعري -رحمه الله تعالى-، وهو الخبير بعلم الكلام وتفاصيله[2]، وقد أقام على الاعتزال مدة طويلة ثم رجع عنه[3].

يقول -رحمه الله تعالى- محذرًا من الابتداع في دلائل الاعتقاد:

(... وذكرت لكم جملا من الأصول، مقرونة بأطراف من الحجاج، تدلكم على صوابكم في ذلك، وخطأ أهل البدع فيما صاروا إليه من مخالفتهم وخروجهم عن الحق الذي كانوا عليه قبل هذه البدع معهم، ومفارقتهم بذلك الأدلة الشرعية، وما أتى به الرسول -عليه السلام- منها، ونبه عليها، وموافقتهم بذلك لطرق الفلاسفة والصادّين عنها، والجاحدين لما أتت به الرسل -عليهم السلام- منها)[4].

ويقول -رحمه الله تعالى-:

(ونَقْل أهل كل زمان حجة على من بعدهم، من غير أن يُحتاج -أرشدكم الله- في المعرفة لسائر ما دعينا إلى اعتقاده إلى استئناف أدلة غير الأدلة التي نبه النبي ﷺ عليها، ودعا سائر أمته إلى تأملها، إذ كان من المستحيل أن يأتي بعد ذلك أحد بأهدى مما أتى، أو يصلوا إلى ما بعد عنه -عليه السلام-)[5]. ثم يقول:

(وإذا ثبت بالآيات صدقه ﷺ فقد عُلم صحة كل ما أخبر به... وكان ما يُستدل به من أخباره -عليه السلام- على ذلك أوضح دلالة من دلالة الأعراض التي اعتمد على الاستدلال بها الفلاسفة ومن اتبعها من القدرية وأهل البدع المنحرفين عن الرسل -عليهم السلام-)[6].

ويقول أيضًا: (فلو كنا نحتاج مع ما كان منه -عليه السلام- في معرفة ما دعانا إليه إلى ما رتبه أهل

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية: ٣/٣٠٣-٣٠٦.

(٢) انظر: درء التعارض لابن تيمية: ٧/٤٦٢.

(٣) المرجع السابق: ٧/٢٣٦، ٢٣٧.

(٤) رسالة إلى أهل الثغر: ص١٣٤، ١٣٥.

(٥) المرجع السابق: ص١٨٢.

(٦) المرجع السابق: ص١٨٥-١٩٢.

البدع من طرق الاستدلال لما كان مبلغا، إذ كنا نحتاج في المعرفة بصحة ما دعانا إليه إلى علم ما لم يبينه لنا من هذه الطرق التي ذكروها، ولو كان هذا كما قالوا لكان فيما دعانا إليه وقوله بمنزلة اللغو، ولو كان ذلك كذلك لعارضه المنافقون وسائر المرصدين لعداوته في ذلك ولم يمنعهم منه مانع...)[1]ا.هـ.

هذا كلام أبي الحسن بلفظه، وإنما أطلت بذكره لما علم من مخالفة من ينتسب إليه لما صار إليه حاله أخيرًا، ومهما يقل في الذي استقر عليه أمره، فإنه يبقى التباين واضحًا بين نهج هذا الإمام في الاستدلال على العقائد وموقفه من الأدلة العقلية الشرعية، وبين نهج من ينتسب إليه، كما سيظهر بعد ذكر موقفهم من النقل ودلالاته العقلية.

هذا، ومما يؤكد الحرمة الشرعية لسلوك طرائق المتكلمين المبتدعة في الاستدلال على الاعتقاد، تلك اللوازمُ الباطلة، والمحاذير الناجمة عن سلوك مثل هذ الطرق.

فإن من اعتمد في دينه عليها يلزمه أحد أمرين:

١- أن يطلع على ضعفها، فتتكافأ عنده أدلة القائلين بقدم العالم والقائلين بحدوثه، أو يتردد بين القولين فيرجح هذا تارة وهذا تارة.

٢- أن يلتزم لأجلها لوازم معلومة الفساد في الشرع والعقل، كالقول بأن الله تعالى لا داخل العالم ولا خارجه[2].

ناهيك عما يحدثه هذا التردد والتناقض من الاضطراب والشك في نفس صاحبه، فيكون وصفه كما قال القرطبي -رحمه الله- في وصف المتكلمين: (إنهم أعرضوا عن الطرق التي أرشد الله تعالى إليها إلى طرق مبتدعة ومناقشات لفظية، يرد بسببها على الآخذ فيها شبه يعجز عنها، وأحسنهم انفصالًا عنها أجدلهم لا أعلمهم، فكم من عالم بفساد الشبهة لا يقوى على حلها، وكم من منفصل عنها لا يدرك حقيقة علمها)[3].

ثم إن في مثل هذه الطرق الباطلة من إفساد فطر الناس وعقولهم وأديانهم ما لا يعلمه إلا الله تعالى.

الأمر الثاني: مما ينبغي التنبيه إليه قبل عرض موقف الخلف من الأدلة العقلية النقلية هو أن موقفهم منها ما هو إلا فرع لموقفهم من النقل على وجه العموم.

والمبتدعة لهم في نصوص الأنبياء طريقتان:

الأولى: طريقة التجهيل، وأصحابها هم المفوضة، وحقيقة قولهم: أن الأنبياء وأتباعهم يجهلون حقائق

---

(١) المرجع السابق: ٢٠١.

(٢) انظر: ذلك في مؤلفات الإمام ابن تيمية: مجموع الفتاوى: ٣/٣٠٣-٣٠٦، ومنهاج السنة: ٣/٢٨٨-٢٨٩، والرد على المنطقيين: ص٣٢٣-٣٢٤، واقتضاء الصراط المستقيم: ص٦٠٢.

(٣) نقله عن كتابه >المفهم شرح مسلم< ابن الوزير في العواصم والقواصم: ٤/١٠٢.

معاني ما وصف الله تعالى به نفسه في كتابه.

الثانية: طريقة التبديل، وأصحابها صنفان:

– أهل الوهم والتخييل من المتفلسفة والباطنية وملاحدة الصوفية، وهناك من يوافقهم في الإلهيات أو بعضها دون المعاد، وقد تقدم الإشارة إلى موقف هؤلاء من النقل ودلالاته.

– والصنف الثاني هم أهل التحريف والتأويل من أهل الكلام، وهم من حيث الجملة على ثلاث درجات في نظرهم إلى النقل ودلالاته العقلية: فمنهم المعرض عنها إعراضًا تامًا، فأشبه في ذلك أهل الوهم والتخييل، وأصحاب الرياضة والذوق، ومنهم المقرُّ بها، لكنه يقررها على خير وجهها ومعناها الصحيح، ولعل أكثر أهل الكلام على هذا، ومنهم من يقرّ بها ويعرفها على وجهها، فيوافق السنّة في هذا القدر[١].

والذي دعا أهل البدع من المعرضين عن النقل ودلالاته، أو المحرفين لها إلى هذه المواقف هو أنهم أصّلوا أصولًا تناقض الحق، ورأوا أنها تناقض ما جاء به الرسول –عليه الصلاة والسلام–، فقدموها على ما جاء به الرسول، فلم يكفهم أنهم لم يهتدوا ولم يدلوا على الحق حتى أصّلوا أصولًا تناقضه[٢].

هذا، وقد تمثل موقف الخلف من أدلة النقل العقلية في المواقف التي سأجليها –إن شاء الله تعالى– في المبحثين التاليين.

---

(١) انظر: الفتاوى لابن تيمية: ١٦/٤٧١، ٤٣٩–٤٤٤.

(٢) انظر: الفتاوى لابن تيمية: ١٦/٤٣٩.

المبحث الثاني

إعراض الخلف عن الأدلة العقلية النقلية

ليس من العسير الوقوف على هذه الظاهرة في كتب المتكلمين ومصنفاتهم، وبنظرة سريعة يستعرض فيها القارئ بعض مراجعهم المعتمدة في أصول الدين، كالمغني وشرح الأصول الخمسة وغيرها من كتب المعتزلة، أو أربعين الرازي ومواقف الإيجي وشرح العقائد النسفية وغيرها من كتب الماتريدية والأشاعرة، يستطيع أن يتوصل من خلالها إلى أن الإعراض عن نصوص الوحي، وإهمال الأدلة الشرعية، سمعيها وعقليها: سمة بارزة للمتكلمين في مصنفاتهم، خصوصا فيما يتعلق بالإلهيات، فإنك لا تكاد تجد نصًا قرآنيًا أو حديثا نبويًا، يوردونه للاستشهاد، أو حتى للاستئناس، أو يربطون بينه وبين ما يقررون من عقليات، إلا من طريق متكلف ظاهرٍ بطلانه كما سيأتي.

ويتجلى لك ذلك أكثر إذا ما قارنت المصنفات الكلامية بمصنفات أهل السنة في الاعتقاد، كالواسطية، وشرح الطحاوية، ومعارج القبول، وغيرها، وبضدّها تتميز الأشياء[١].

ولا عجب من موقف المتكلمين هذا، فقد وقع في وهم بعضهم خلو الشريعة من الحجاج العقلي اليقيني، فهذا عبد الجبار المعتزلي يقول تحت عنوان: >بيان ما يجوز أن يدل عليه الخطاب وسائر الأدلة السمعية<: (ليس يصح الاحتجاج بذلك في إثبات التوحيد والعدل، وإنما نورده لنبين خروج المخالفين عن التمسك بالقرآن، مع زعمهم أنهم أشد تمسكًا به، ونبين أن القرآن كالعقل في أنه يدل على ما نقول، وإن كانت دلالته على طريق التأكيد)[٢]. وربما صرح أو ألمح كثير منهم إلى أن ما جاءت به الشريعة من دلائل الأصول إنما هو خطاب للجمهور، فجاء خاليا من البرهان اليقيني، إذ إنه من شأن الخواص دون العوام، لذلك سلكوا مسلك إلجام العوام عن علم الكلام، كما في كثير من مصنفات الغزالي[٣].

وربما استأنس هؤلاء في الحكم بخلو الشريعة من الحجاج العقلي بنحو قوله تعالى: ﴿لَا حُجَّةَ بَيْنَنَا

---

(١) هذا فضلا عن أن كتب الاعتقاد عند أهل السنة في الأصل هي دواوين النقل، فهي القرآن العظيم بما ثبت من تفاسيره المأثورة، وبما احتملته آياته من دلالات على مقتضى لغة العرب التي نزل بها، وهي كذلك دواوين السنة بما احتوته من أبواب متعقلة بالاعتقاد.

(٢) انظر: المغني لعبد الجبار المعتزلي: ١٧/٩٤.

(٣) انظر مثلًا كتابه: إلجام العوام عن علم الكلام ص: ٧٨ وما بعدها.

وَبَيْنَكُمُ﴾ [الشورى: ١٥]، مع أن معنى الآية ظاهر في أن المراد نفي المحاجة في الحق بعدما تبين[1]، والذي يحكم بخلو الشريعة من الحجاج اليقيني لا يخلو من أحد حالين:

إما أن يكون جاهلًا بقدر الشريعة، وحقيقة ما تضمنته نصوصها من أنواع الدلائل، وهذا أخف الحالين.

وإما أن يكون مكذبًا معاندًا، يعرف الحق وينكره، للعلة التي بينها الله تعالى في قوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ إِنْ فِي صُدُورِهِمْ إِلَّا كِبْرٌ مَا هُمْ بِبَالِغِيهِ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [غافر: ٥٦].

وإنّ الباحث ليعجب من أناس لا يشك في تعظيمهم للشريعة من حيث الجملة، كما لا يشك في سعة اطلاعهم على ما تضمنته نصوصها من الدلائل، خصوصًا ما تضمنه القرآن، فكثير منهم على إحاطة تامة بعلومه، وربما سطروا في تفسيره الأسفار الطوال، واستنبطوا من آياته دقائق المسائل، مما يدل على عمق فهمهم له، ثم بعد ذلك يصدر من مثلهم حكمٌ بخلو القرآن من الحجاج العقلي البرهاني على العقائد، أو يعرضون عن حججه وبراهينه حتى مع الاعتراف بتضمنه لها. حقا إن هذا الأمر محير، والذي يظهر أنه لا يمكن تفسير مثل هذه الظاهرة إلا في ضوء قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَعْشُ عَنْ ذِكْرِ الرَّحْمَنِ نُقَيِّضْ لَهُ شَيْطَانًا فَهُوَ لَهُ قَرِينٌ * وَإِنَّهُمْ لَيَصُدُّونَهُمْ عَنِ السَّبِيلِ وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ مُهْتَدُونَ﴾ [الزخرف: ٣٦، ٣٧]، ونحوها من الآيات الدالة على أن الله تعالى يختم على قلب من لم يسلّم زمامه للقرآن، ويجعلُ بينه وبينه حجابا مستورًا، فلا يفقهه على وجهه إلا قليلا، جزاءً وفاقًا على تقديمه هواه على ما أنزل الله.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله تعالى- معلقًا على الآية السابقة:

(قوله تعالى: ﴿يَعْشُ﴾ ضُمّن معنى يُعرض، ولهذا عُدّي بحرف الجر (عن)، كما يقال: أنت أعمى عن محاسن فلان: إذا أعرضت فلم تنظر إليها، فقوله: ﴿يَعْشُ﴾ أي: يكن أعشى عنها، وهو دون العمى، فلم ينظر إليها إلا نظرًا ضعيفًا، وهذا حال أهل الضلال، الذين لم ينتفعوا بالقرآن، فإنهم لا ينظرون فيه كما ينظرون في كلام سلفه؛ لأنهم يحسبون أنه لا يحصل المقصود، وهم الذين عشوا عنه، فقيضت لهم الشياطين، تقترن بهم وتصدهم عن السبيل، وهم يحسبون أنهم مهتدون، ولهذا لا تجد في كلام من لم يتبع الكتاب والسنة بيان الحق علما وعملًا أبدًا، لكثرة ما في كلامه من وساوس الشياطين)[2].

ذلك هو السرّ في غلظ حجابهم عن فهم كتاب الله تعالى، وإدراك ما حوى من أنواع الدلائل والبراهين، وهو أنهم لم يقدُروا القرآن حق قدره، وأساؤوا الظن به حيث جعلوه غير كاف في معرفة توحيد الله تعالى وأسمائه وصفاته، وأن المعول في معرفة ذلك هو عقول الحيارى والمتهوكين ممن لا يتورع أن يخالف

---

(١) انظر: مفتاح دار السعادة لابن القيم: ١/١٤٥.

(٢) منهاج السنة: ٥/٤٣٣.

صريح القرآن مخالفة ظاهرة[(١)].

والحق أن الإعراض عن بيان الرسول –عليه الصلاة والسلام– للأدلة والبراهين والحجج هو من أعظم أصول الضلال، في الدنيا والآخرة، أما في الدنيا فقد تبين ذلك من واقعهم، وأما في الآخرة فقد بين النبي ﷺ أن الميت يُسأل في قبره: ما علمك بهذا الرجل؟ فأما المؤمن أو الموقن فيقول: هو محمد رسول الله، جاءنا بالبينات والهدى، فأجبناه واتبعناه، وأما المنافق أو المرتاب فيقول: لا أدري، سمعت الناس يقولون شيئًا فقلته[(٢)]، فحري بمن أعرض عن البينات والهدى الذي جاء به الرسول ﷺ أن يكون على الثاني، والعياذ بالله[(٣)].

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى: ٥١/١٦.

(٢) ثبت هذا في صحيح البخاري، كتاب العلم، باب من أجبا الفتيا بإشارة اليد والرأس، (٤٥/١) حديث رقم: (٨٦).

(٣) انظر: النبوات لابن تيمية: ص٥٨.

المبحث الثالث

نظرة الخلف إلى الأدلة العقلية النقلية

سأوضح نظرة الخلف إلى الأدلة العقلية النقلية من خلال مطلبين:

المطلب الأول

توهين الخلف للأدلة العقلية النقلية

لأصحاب المنهج الخلفي في الاعتقاد نظرة خطيرة إلى الدلائل النقلية، حيث منعوا إفادتها اليقين إلا في نطاق ضيق جدًا، وذلك -بزعمهم- لتوقف دلالاتها على أمور ظنية، والموقوف على الظني ظني[١].

وهم في نظرتهم هذه وإن كانوا يقصدون الدلالات السمعية كما هو ظاهر، إلا أنهم في الحقيقة لا يفرقون في هذه النظرية بين ما كان سمعي الدلالة وما كان عقليها من الدلائل النقلية، بل إنهم لا يشيرون إلى هذا التقسيم للدلالات النقلية من الأساس، كما تبين سابقًا، وسوف أورد فيما يلي نماذج وشواهد على هذا الموقف الخلفي من الأدلة العقلية الشرعية.

فمن ذلك قصرها على طبقة العوام من الناس، باعتبار أنها خطابية لا برهانية، وهذا يناسب حال عامة الناس دون خاصتهم ممن لا يقنعه سوى البرهان اليقيني، فأولئك تناسبهم أدلة أهل الكلام اليقينية، ولا حجة عليهم بأدلة القرآن العقلية!

وممن نحا هذا المنحى في جعل أدلة القرآن مناسبة لعامة الناس: أبو حامد الغزالي في كتابه إلجام العوام عن علم الكلام، حيث ذكر بعض الأدلة العقلية من القرآن على أصول الاعتقاد، وأنها تصلح للعوام بشرط ألا يزاد عليها ولا يتعمق فيها[٢]، وجعل أكثر أدلة القرآن خطابية في الدرجة الثالثة بعد براهين الفلاسفة وأوهام المتكلمين[٣]! وقد أورد اعتراضًا بأنه لا فرق بينها وبين أدلة المتكلمين من حيث كونها جميعًا فتحا لباب النظر أمام العامة، فلِمَ لا يغلق كلُّه؟

وأجاب بأن الدلالة تنقسم إلى نوعين:

---

(١) انظر: الأربعين للرازي: ٢/٢٥١-٢٥٤، وانظر: نقض هذا في درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية: ٥/٣١٩ وما بعدها، والصواعق المرسلة لابن القيم: ص٧٩٥ وما بعدها.

(٢) انظره: ص٧٨.

(٣) انظر: الإلجام: ص١١٣.

الأول: ما يحتاج فيه إلى تفكر وتدقيق خارج عن طاقة العامي وقدرته، فهذا لا يجوز للعامي إقحام نفسه فيه.

الثاني: ما هو جلي سابق إلى الأفهام ببادئ الرأي من أول النظر، بما يدركه كافة الناس بسهولة، فهذا لا حظر فيه[(١)].

ثم قال ضاربًا المثل لأدلة القرآن مع أدلة المتكلمين:

(فأدلة القرآن مثل الغذاء، ينتفع به كل إنسان، وأدلة المتكلمين مثل الدواء، ينتفع به آحاد الناس، ويستضرُّ به الأكثرون، بل أدلة القرآن كالماء الذي ينتفع فيه الصبي والرضيع والرجل القوي، وسائر الأدلة كالأطعمة التي ينتفع بها الأقوياء مرة ويمرضون بها أخرى، ولا ينتفع بها الصبيان أصلًا)[(٢)].

ولقد صدق أبو حامد فيما ضربه من مثل لأدلة القرآن وأدلة المتكلمين، وقد وافقه في هذا شيخ الإسلام ابن تيمية في بعض كلامه[(٣)]، لكن المأخذ عليه أنه لم يجعل المانع من خوض العامة في أدلة المتكلمين ضعفها أو اضطرابها وتناقضها، وإنما المانع عنده من ذلك أنها تشوش قلوب العوام[(٤)]، وإن كانت في نفسها أولى بوصف اليقينية من أدلة القرآن التي أجاز للعامّة الوقوف عليها والاستدلال بها، حيث كانت تنفعهم، وتسكن نفوسهم، وتغرس في قلوبهم الاعتقادات الجازمة[(٥)]، فالفضل فيها إذًا ليس أمرًا ذاتيا، بل هو بحسب أثرها في عامة الناس، ولو لم تكن في ذاتها يقينية عند التحقيق كحال أدلة المتكلمين![(٦)].

وقد صرح أبو حامد في نفس الكتاب بأن تقديم النظر في الألفاظ على معرفة التقديس تقصير يؤدي إلى التشبيه[(٧)].

ومن أجرأ ما رأيت من كلام المتكلمين في الأدلة العقلية القرآنية ما ذكرهُ ابن تيمية –رحمه الله– عن أبي الحسن الطبري، المعروف بإلْكيا الهراسي[(٨)]، فقد نقل عنه قوله: (وفي القرآن حجاج، وإن لم يكن فيه

---

(١) انظر: إلجام العوام عن علم الكلام: ص٨٠.

(٢) إلجام العوام: ص٨١.

(٣) انظر: الرد على المنطقيين: ص٢٥٤، ٢٥٥ ومجموع الفتاوى: ١٣/٩٥-٩٦.

(٤) انظر: إلجام العوام: ص٧٩.

(٥) انظر: إلجام العوام: ص٧٩، وقد صرح محقق الكتاب في حاشية هذه الصفحة بعدم تضمن القرآن أدلة عقلية برهانية كما عند المتكلمين.

(٦) انظر: المرجع السابق: ١١٣.

(٧) انظر: المرجع السابق: ١٠٤.

(٨) هو علي بن محمد بن علي، أبو الحسن الطبري، المعروف بإلْكيا الهراسي، تخرج على إمام الحرمين، ودرّس في النظامية،

الغلبة والفلج، غير أن العامي يكتفي به، كقوله تعالى: ﴿أَفَعَيِينَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ﴾ [ق: ١٥]، وليس من أنكر الحشر ينكره لأجل العياء، وكذلك قوله تعالى: ﴿وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ مَا يَكْرَهُونَ﴾ [النحل: ٦٢]، ﴿أَلَكُمُ الذَّكَرُ وَلَهُ الْأُنْثَى﴾ [النجم: ٢١] وليس هذا يدل على نفي الولد قطعًا)[١].

وهذا الكلام قد جمع فيه صاحبه بين عدم فهم حجج القرآن على وجهها، والجرأة عليها بتوهينها ونفي القطعية عنها.

وقد ردّ على هذا شيخ الإسلام -رحمه الله تعالى- بما حاصلهُ أن الآية التي ذكرها إنما هي احتجاج على المشركين بطريق الأولى في بطلان قولهم: إن له البنات ولهم البنين، لم يحتجّ بذلك على نفي الولد مطلقا، أما إذا أراد أن يحتج على نفيه مطلقا، فإنه لا يذكر هذه الحجة، بل يذكر الحجة المناسبة للمطلوب، كقوله تعالى: ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [البقرة: ١١٦]، وقوله تعالى: ﴿وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ وَخَرَقُوا لَهُ بَنِينَ وَبَنَاتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يَصِفُونَ * بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنَّى يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةٌ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [الأنعام: ١٠٠، ١٠١]، وسيأتي تقرير دلالة الآية في مبحث التنزيه.

أما آية البعث التي ذكرها فقد غلط في فهمها غلطًا فاحشًا كما سيأتي في الفصل الخاص بأدلة البعث.

والمقصود من هذا المثال أن هذا وأمثاله من المتكلمين -كما يقول شيخ الإسلام ابن تيمية- لم يفهموا أدلة القرآن على وجهها، وظنوا أن حجاجهم أكمل من حجاج القرآن، وأنهم حققوا أصول الدين أعظم من تحقيق الصحابة والتابعين[٢]، وكفاك بهذا توهينا لأدلة القرآن والسنة.

ومن الشواهد على توهين أهل الكلام لأدلة القرآن العقلية: ما ذكره التفتازاني من أن الحجة في قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢] إقناعية، والملازمة عادية على ما هو اللائق بالخطابيات[٣]، وسيأتي نقض هذا في الفصل الخاص بتوحيد الربوبية.

ومن الشواهد في هذا الباب قول ابن عاشور[٤] -بعد أن قرر أن دليل القرآن على الوحدانية إقناعي

توفي سنة ٥٠٤هـ. انظر: تبيين كذب المفتري لابن عساكر: ص٢٨٨، والطبقات الكبرى لابن السبكي: ٧/٢٣١-٢٣٤.

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية: ٧/٣٦٠.

(٢) انظر: الدرء: ٧/٣٦١.

(٣) انظر: شرح العقائد النسفية: ص٢٩، وانظر تعليق السيوطي على ذلك في صون المنطق: ص٢٠.

(٤) هو محمد الطاهر بن عاشور، عام فاضل، من علماء تونس المشهود لهم بالعلم، اشتهر بتفسيره الكبير الذي سماه: تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد. توفي سنة ١٣٩٣هـ. انظر: التفسير العلمي

خطابي، متابعا في ذلك شارح النسفية-: (أما الدليل البرهاني الخالص على استحالة تعدد الآلهة بالذات، فله مقدمات أخرى قد وفّى أئمة الكلام بسطها بما لا رواج بعده لعقيدة الشرك...)[1].

ومفهوم كلامه هذا أن الدليل القرآن على التوحيد غير برهاني، أو أنه غير خالص البرهانية، أو أنه قد يكون بعده رواج للشرك، فلم يستأصل شجرة الشرك من جذورها، وهذا مفهوم غاية في الخطورة، ما كان ينبغي لصاحب هذا التفسير أن يجعل له محملًا في عبارته هذه، والله تعالى يقول: ﴿فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَ اللَّهِ وَآيَاتِهِ يُؤْمِنُونَ﴾ [الجاثية: ٦]، فالذي لا تنفعه أدلة القرآن، أنّى له أن تنفعه أدلة أهل الكلام؟!

وبعد، فتلك أربعة أمثلة على توهين الخلف لحجج القرآن، وقفت عليها دونما بحث وتقصٍّ، ولو تتبعت هذا لوجدت أمثلة كثيرة قطعًا، لكني لم أتعن ذلك؛ لأن هذه النظرة الكلامية إلى نصوص الكتاب والسنة معلومة ظاهرة من منهجهم العام في التعامل معها، ولست أنكر وجود بعض المنكرين من المتكلمين أنفسهم لهذه النظرة الجافية لأدلة القرآن، إلا أن هذا الإنكار من الندرة بحيث لا يمثل إلا شذوذًا عن الموقف العام لأهل الكلام من دلائل الكتاب والسنة.

للقرآن في الميزان لأحمد أبو حجر: ص٢٦٣، الحاشية.

(١) التحرير والتنوير: ١١٦/١٩. وانظر: ١٥٤/٢٤، حيث قال عن قول مؤمن آل فرعون فيما أخبر الله عنه: ﴿لَا جَرَمَ أَنَّمَا تَدْعُونَنِي إِلَيْهِ لَيْسَ لَهُ دَعْوَةٌ فِي الدُّنْيَا وَلَا فِي الْآخِرَةِ﴾ [غافر: ٤٣] (وهذا دليل إقناعي، غير قاطع للمنازع في إلهية رب هذا المؤمن). وقارن هذا بما قاله ابن تيمية في درء تعارض العقل والنقل: ٣٥٧/١.

المطلب الثاني

جعل الأدلة العقلية النقلية تابعة لعقلياتهم

ذكرت فيما سبق إعراض الخلف عن الأدلة العقلية التي تضمنتها النصوص بدعوى بعضهم عدم وجودها أصلًا، أو بدعوى بعضهم الآخر عدم يقينيتها أو كفاءتها، لكن هذا لا يمنع أن يرى الباحث بعض المحاولات النادرة عند بعض المتكلمين، للربط بين ما يقررون من العقليات، وبين نصوص القرآن والسنة، إلا أن هذه المحاولات لا تخرج بهم عن منهجهم العام، القائم على الثقة المطلقة بالعقل، وتقديمه على النقل على كل حال، فهم لا يتجهون إلى مضامين النصوص النقلية إلا بعد استقرارهم على نتائج بحوثهم العقلية، وفراغهم من الاستدلال تمامًا.

يقول القاضي عبد الجبار في بيان ما يجوز أن يدل عليه الخطاب وسائر الأدلة السمعية: (قد بينا من قبل أنه لا يدل على ما لولا العلم به لما عُلم كونه دلالة؛ لأن ذلك يوجب كون الفرع دالا عليه أصله؛ لأن من حق الدلالة أن تكون كالأصل لما تدل عليه، فإذا كان المدلول أصلًا للدلالة أدى إلى أن كل واحد منهما أصل لصاحبه، وذلك يتناقض، فلهذه العلة لا يجوز أن يدل الخطاب على التوحيد والعدل ومقدماتهما؛ لأنا لا نعلمه دلالة إلا بعد العلم بجميع ذلك)[(١)].

ويقول: (إنما يجب أن يُذكر الكتاب فيما حل هذا المحل، على جهة التأكيد، وإيراد مناقضة قول الخصم)[(٢)].

وأهل البدع إذا وجدوا في ظواهر الآيات ما يمكن أن تُجعل عقلياتهم مدلولًا له انتحلوه، وكثير منهم لا يترددون في ليّ أعناق النصوص حتى تدل قسرًا على ما قرروه سلفًا، ضاربين بأسلوب القرآن ولغته وضوابط تفسيره عرض الحائط، فالآية تدل على ما أرادوا، ولو كانت لغة العرب وتفسير السلف يأبيان ذلك؛ ولذلك ظهر التكلف في استخراج الأدلة العقلية من القرآن على هيئة لا يطمئن لها قلب العارف بأسلوب القرآن ومنهجه في الاستدلال.

ومن أظهر الأمثلة على هذا المنهج البدعي في استلال الدلالات من الآيات: استشهاد الفلاسفة والمتكلمين، كل على طريقته، بقوله تعالى على لسان خليله إبراهيم –عليه السلام–: ﴿فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا

---

(١) المغني: ٩٣/١٧، وانظر رسائل العدل والتوحيد لبعض أئمة المعتزلة: ١٢٤/١، والإرشاد للجويني: ص٣٥٨، ٣٦٠، والاقتصاد في الاعتقاد للغزالي: ص١٣٢، والمواقف للإيجي: ص٣٩.

(٢) المغني: ١٦٦/١٢، ١٦٧، وانظر: ٩٤/١٧.

أُحِبُّ الْآفِلِينَ﴾ [الأنعام: ٧٦]، وسيأتي تفصيل الرد عليهم في الفصل الخاص بتوحيد العبادة.

ومن ذلك جعلهم دليل التمانع هو مدلول قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢]، مع أن الآية دلت على أعظم مما دل عليه دليل التمانع، وإن كان دليلًا صحيحًا في ذاته، كما سيأتي.

ومن أمثلة التكلف الظاهر في استخراج الأدلة العقلية من القرآن: استدلال ابن حزم بقوله تعالى: ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ﴾ [الرعد: ٨]، وقوله تعالى: ﴿يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ﴾ [فاطر: ١]، وقوله تعالى: ﴿وَأَحْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا﴾ [الجن: ٢٨] على حدوث العالم(١)، مع أن حدوث العالم أمر محسوس ومشاهد، كما أنه يكفي في إثباته دلالة السمع، ولا يتوقف على إثباته العلم بالصانع وثبوت النبوة، والطريقة الفلسفية التي استدل بها على ذلك وجعل الآيات مشيرة إليها لا يشك عارف بأسلوب القرآن وطريقة الأنبياء أنها لا علاقة لها بالآيات، لا من قريب ولا من بعيد.

وكذلك أبو الحسن الأشعري في كتابه اللمع، جعل طريقة الجواهر والأعراض عند المتكلمين من مدلول قوله تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ...﴾ الآيات [الواقعة: ٥٨-٦٢]، وغيرها من الآيات التي تذكر أطوار خلق الإنسان، ظنًا منه أن النطفة فيها جواهر باقية، وأن نقلها في الأعراض يدل على حدوثها، فجعل حدوث جواهر النطفة مستدَلًا عليه في الآية(٢)، وليس هذا مدلول الآية، فإن النطفة نفسها حادثة بعد أن لم تكن، مستحيلة عن دم الإنسان، وسوف تستحيل إلى مضغة، والله تعالى يخلق الجوهر الثاني من المادة الأولى بالاستحالة، وبعدم المادة الأولى، لا يُبقي جواهرها بأعيانها دائما كما يظن المتكلمون(٣).

والمقصود أن كثيرًا من المتكلمين إن استشهدوا بالكتاب فإنما يكون ذلك تبعًا لا ابتداءً، اعتضادًا لا اعتمادًا، وهذا هو عكس المنهاج القويم تمامًا. يقول الإمام ابن تيمية: (الواجبُ أن يُجعل ما قاله الله ورسوله هو الأصل، ويتدبر معناه ويعقل، ويعرف برهانه ودليله إما العقلي، وإما الخبري السمعي، ويعرف دلالة القرآن على هذا وهذا، وتجعل أقوال الناس التي قد توافقه وتخالفه متشابهة مجملة، فيقال لأصحاب هذه الألفاظ: يحتمل كذا وكذا، فإن أرادوا بها ما يوافق خبر الرسول قُبل، وإن أرادوا بها ما يخالفه رُدّ)(٤).

وقد ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله تعالى- أن أئمة القائلين بتقديم العقل على النقل قد صرحوا بأن قبولهم لبعض الأدلة السمعية لم يكن من أجل كونها ثابتة عن رب العالمين، أو عن رسوله

---

(١) انظر: الفصل: ١/١٥-٢١، والمحلى له: ١/٤، ٥، وابن حزم وموقفه من الإلهيات للدكتور أحمد الحمد: ص١٢٣-١٢٥. وانظر نقد ذلك في درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية: ١/١٢٤.

(٢) انظر: اللمع: ص٢٠، وقد تقدم كلام الأشعري في ذم طرق المتكلمين المبتدعة مما يفيد رجوعه عنها.

(٣) انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية: ١٦/٤٧٠.

(٤) الفرقان بين الحق والباطل ضمن مجموع الفتاوى: ١٣/٦٤٥-٦٤٦.

الأمين، وإنما لاعتقادهم أن العقل قد دل على مقتضاها، فهي عندهم للاعتضاد لا للاعتماد، ولكي يحتجوا به على من ينازعهم من المصدقين بالسمع، لذلك فلا تعجب إذا رأيت كثيرًا من الأدلة السمعية المردودة من قبلهم أقوى بكثير من التي يقبلونها[1].

(١) انظر: درء التعارض: ١/١٧٥.

الفصل السادس

الاستدلال العقلي بين الإفراط والتفريط

المبحث الأول

الإفراط والتفريط في النظر العقلي

الاستدلال العقلي على العقائد شأنه شأن سائر أبواب الاعتقاد، وقع فيه الانحراف من جانبي الإفراط والتفريط[1]: فكما أن الانحراف في باب صفات الرب وتنزيهه -جل وعلا- قد تقاسمه أهل التعطيل، وأهل التمثيل، والانحرافَ في باب الإيمان وقع من طرفي: الغلو في تكفير أصحاب الكبائر، والتفريط من المرجئة في إخراج العمل من مسمى الإيمان، وكما وقع الانحراف على هذا النحو في باب القدر، وباب الصحابة، وغيرها من أبواب الاعتقاد، كذلك وقع الانحراف في الأمة في النظر العقلي من جانبين، أهل الإفراط والإغراق في العقليات، من أهل الكلام ومن تأثر بهم، وأهل التفريط والتقصير في هذا الباب، من الصوفية وأهل التقليد.

وقد يقترب من كل من الطائفتين بعض المنتسبين إلى السنة والحديث[2].

ولا تنافي بين كون الإفراط في النظر العقلي انحرافا وابتداعًا، وكونه مشروعًا وممدوحًا في الأصل، فكم من أمر هو مطلوب شرعًا، بل من أصل الاعتقاد والعبادة، يصبح بالإفراط فيه والغلو سببا للضلال، كما هو الحال في المحبّة والخوف والرجاء، فإنها مع كونها أركان العبادة الثلاثة، التي لا يكون عابدًا لله من لم يأت بها جميعا، إلا أن من عبد الله بالحب وحده كالصوفية فهو زنديق، ومن عبده بالرجاء وحده فهو مرجئ، ومن عبده بالخوف وحده فهو حروري خارجي، كما أُثر عن السلف[3].

وأكثر أهل الكلام يجعلون العقل وحده أصل علمهم بالله، ويجعلون الإيمان والقرآن والسنن تابعة له، فالمعقولات عندهم هي الأصول الكلية الأولية المستغنية بنفسها عما سواها، فهي مقابل نصوص الوحي بمنزلة المحكم من المتشابه، فإليها المردّ والمرجع، وعليها المعوّل، وإذا صنفوا في الاعتقاد فإنهم يقدّمون في

---

(١) الإفراط في أمرٍ ما هو تجاوز الحد فيه، والتفريط فيه هو التقصير به عن رتبته التي هي له. انظر: مقاييس اللغة لابن فارس: ٤/٤٩٠.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية: ٣/٣٣٩.

(٣) انظر: مجموع الفتاوى: ١٠/٨١.

كتبهم الكلام في النظر في الدليل والعلم، وأن النظر يوجب العلم، وأنه واجب، ثم إذا صاروا إلى ما هو الأصل والدليل للدين استدلوا بدليل مبتدع في الشرع وباطل في العقل، كاستدلالهم بحدوث الأعراض على حدوث الأجسام وغير ذلك[1].

وهم مع هذا ينسبون مخالفيهم في منهجهم هذا من أهل الحديث وغيرهم إلى الجهل والجمود، وقلة العقل، وبلادة الفهم، وينبزونهم بالحشو والتجسيم والتشبيه.

ولأهل الكلام شبهة معروفة يحتجون بها على إفراطهم في العقليات، ويثرّبون بها على أهل السنّة مخالفتهم لهم في هذا المنهج، وهي أن النظر العقلي الكلامي أداة لكشف شبهات الملحدين، والردّ على المعاندين من أهل الملل والنحل والفلسفات المختلفة، وهذا ما لا يفي به الاقتصار على القرآن وحده.

وبهذه الشبهة اعتذر القاضي أبو بكر بن العربي عن علماء الكلام في إفراطهم في العقليات[2]، وكذلك شيخه أبو حامد الغزالي[3].

وقد أورد ابن الوزير اليماني هذه الشبهة، وفنّدها بما ملخصه: أن المخالفين إما أن يطلبوا من أهل السنة تعريفهم بأدلتهم حتى يسلّموا، أو يوردوا شبههم عليهم لفتنتهم.

فأما المقام الأول وهو مطالبة أهل السنة بالأدلة اليقينية، السالمة من المعارض، فلا حاجة لنا فيه إلى علم الكلام، ويكفينا فيه القرآن والسنة لوجوه:

أولها: أن يقال للمتكلمين: ما تقولون إذا قال الكفرة: إن أدلتكم المحررة شبه ضعيفة وخيالات باردة؟ فما أجبتم به عليهم بعد الاستدلال والنزاع والخصومة فهو جوابنا عليهم قبل ذلك كله.

فإن قالوا: إنه يحسن منا بعد إقامة البراهين أن نحكم عليهم بالعناد، وأما أهل الأثر وترك علوم الجدل والنظر فإنه يقبح منهم ذلك قبل إقامة البراهين.

قيل: إن الحجة لله تعالى قد تمت قبل نصبنا ونصبكم للبراهين، بما خلق الله لهم من العقول، وأرسل إليهم من الرسل، وفطرهم عليه من الإسلام له، وتوحيده ومعرفته، فنحن أولى منكم بالحكم عليهم بذلك، بعد عرض أدلتنا عليهم.

ثانيها: أن من المتكلمين طوائف لا يوجبون النظر في علم الكلام، فمنهم من قال بأن المعارف ضرورية، وجعل النظر شرطا اعتياديا غير مؤثر، وهم أقوى هذه الطوائف حجة، وعلى هذا الغزالي في القسطاس المستقيم[4]، ومنهم من يقول: إن المعارف ضرورية مطلقا بعد تمام العقل، وخطورها في الخاطر،

---

(١) انظر: المرجع السابق: ٣٣٨/٣ و١٦٠/١٩.

(٢) انظر: قانون التأويل: ص١٧٦، ١٧٧.

(٣) انظر: إحياء علوم الدين: ٣٣/١.

(٤) بحثت عن هذا في القسطاس المستقيم فلم أهتد إليه.

وزوال السهو عن تصورها، ومنهم من يجيز تقليد أهل الحق، وهو قول طوائف من المعتزلة والشيعة.

فإذا تقرر أن هذه الطوائف الثلاث من جلة علماء الكلام على هذا القول، فما بالهم يعترضون على المحدثين ويشغبون عليهم القول بعدم وجوب النظر في الكلام؟!

ثالثها: النظر في أنواع الأدلة الشرعية بحق يورث علمًا قاطعًا بغنيتها في هذا الباب.

وأما المقام الثاني: وهو قولهم: ما تفعلون إذا أورد عليكم شبه من الفلاسفة وغيرهم وليس عندكم من علم الكلام ما تردون به عليهم؟

فالجواب عليه من وجهين:

الأول: نفعل كفعل الصحابة والتابعين وأهل المعارف الضرورية من المؤمنين.

فإن قيل: إنهم إنما استغنوا عن علم الكلام لفرط ذكائهم وكمال عقولهم.

قلنا: وما المانع أن يكون في كل عصر من هو كذلك؟! بل هذا هو المعروف، بل إنه لا يفهم مقاصد علم الكلام الذي يوجبونه على الوجه المرضيّ إلا من كان كذلك، فليستغن إذًا بالقرآن والسنة وعلم السلف عن الكلام في الرد على الملاحدة.

الثاني: أن أصول المعتزلة تقتضي عدم الخوض في الشبهات، إذ كان عندهم النظر واجبًا على العبد، والبيان واللطف واجبين على الله تعالى، فلا حاجة إذًا إلى تعلم الكلام، بل يترك الخوض فيه حتى ترد الشبهة القادحة، ثم نفعل إذ ذاك الواجب علينا وهو النظر، والله تعالى يفعل ما يجب عليه عند المعتزلة، وهو البيان واللطف[1].

والمقصود أن أهل الكلام قد لاقوا إجماعا من أئمة السلف وأهل الحديث على ذم إفراطهم في العقليات، واستقلالهم بها عن الوحي الإلهي، حتى صنفوا في ذلك المصنفات، ككتاب >ذم الكلام وأهله<[2] لشيخ الإسلام أبي إسماعيل الأنصاري[3]، وكتاب >الغنية عن الكلام وأهله<[4] للإمام الخطابي وغيرها[5].

---

(١) بتلخيص من >العواصم والقواصم< لابن الوزير: ٤/٢٧-٩٣. وانظر ردّ هذه الشبهة أيضًا في مجموع الفتاوى: ٤/١٠٥ وما بعدها.

(٢) وصفه شيخ الإسلام بقوله: المصنف الكبير. انظر: درء تعارض العقل والنقل: ٧/١٤٥.

(٣) هو الحافظ الإمام الزاهد أبو إسماعيل عبد الله بن محمد بن علي بن محمد الأنصاري الهروي، قال الذهبي: (كان سيفا مسلولًا على المخالفين، وجذعا في أعين المتكلمين، وطودًا في السنة لا يتزلزل). تذكرة الحفاظ: ٣/١١٨٤، توفي سنة ٤٨١هـ.

(٤) أورد السيوطي في صون المنطق شيئًا كثيرًا من هذا: ص٩١.

(٥) ممن اعتنى بجمع أقوال الأئمة في ذلك السيوطي في كتابه >صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام<.

بل إن بعض المتكلمين ذكر اتفاق أئمة السلف على ذم طريقة المتكلمين، كما فعل الغزالي في الإحياء[1].

ومما زاد في سوء موقف المتكلمين هذا وذم الأئمة لهم: أن كثيرًا منهم فرطوا فيما أمر به الشارع من الأعمال، فجمعوا فساد العمل إلى فساد العلم، حتى كان فيهم شبه باليهود من هذا الوجه[2].

وقد كان من أسوأ مظاهر غلوّ المتكلمين في العقليات توقيف الكثير منهم صحة الإيمان على النظر العقلي، كما سيأتي بيانه في آخر هذا الفصل.

وقد بلغ إفراط المتكلمين في العقليات حدًّا جعل بعضهم يدرك أن عقائد عامّة الناس في خطر من الزيغ والشك بسببهم، فحاول أن يحصر المباحث العقلية الكلامية فيمن هو أهل لها من الخاصة دون العامة، وفي سبيل ذلك ألف أبو حامد الغزالي كتابه >إلجام العوام عن علم الكلام<، ومما ذكر فيه أن الاستدلال العقلي على العقائد لا يجوز إلا بشرطين:

الأول: ألا يزاد على أدلة القرآن والسنة، فلا تسلك طرق المتكلمين وشطحاتهم.

الثاني: البعد عن التعمق والإيغالِ في الدقائق، وقفوِ ما ليس للإنسان به علم[3].

أما عاقبة الأمر في إفراط المتكلمين في العقليات فيمثله رجوع كثير من أئمتهم آخر الأمر إلى منهج التسليم لنصوص الوحي، وندمهم على هذا الإفراط، وخير مثال على ذلك إمام الأشاعرة في عصره، بل إمام المتكلمين قاطبة، ومقدَّمهم، وأشدهم إفراطا في العقليات، فخر الدين الرازي، وهو من هو في فرَط الذكاء، وتحصيل أفكار المتقدمين والمتأخرين، من العلماء والحكماء والمتكلمين، حتى إنه ألف مما ألف موسوعته الكلامية التي سماها: >نهاية العقول في دراية الأصول<، ومن عنوان هذا الكتاب يظهر أنه ضمّنه غاية ما توصل إليه من النظر العقلي في المطالب الأصولية، ثم بعد هذا كله يقول آخر حياته كلمته المشهورة: نهاية إقدام العقول عقال[4].. فسلم أخيرًا أن العقل لا بد له في نهاية إقدامه أن يذعن لعقال الشرع.

هذا هو الطرف الأول من طرفي الانحراف في الموقف من العقل ودلالاته، طرف الإفراط الذي يمثّله المتكلمون، وقد قابلهم في الطرف الآخر -طرف التفريط- طوائف من المتصوفة، وبعض المنتسبين إلى السنة والسلف، ممن أهملوا النظر العقلي الصحيح، ولم يحسنوا استخدام العقل كما ينبغي، تغليبًا لما عندهم

---

(١) انظر: منه: ١/١١٤.

(٢) انظر: منهاج السنة لابن تيمية: ٥/٤٢٨.

(٣) انظر: إلجام العوام، ص٧٨.

(٤) ذكرها عنه ابن تيمية في درء تعارض العقل والنقل: ١/١٦٠، وقال: إنه قال هذا في كتابه أقسام اللذات، وهو مخطوط في الهند، كما يقول الدكتور محمد رشاد سالم في تعليقه على الموضع السابق من الدرء.

من العلوم الضرورية، والمعارف اليقينية، التي نالوها بالرياضات، أو بالكشوف والإلهام، أو بما ثبت لديهم من الأدلة السمعية المتواترة، أو المشهورة.

وكثير من الصوفية يذمون العقل ويعيبونه[(١)]، ويرون الأحوال العالية والمقامات الرفيعة لا تنال إلا بعدمه، ويقرّون من الأمور ما يكذّب به صريح العقل[(٢)].

ويقولون: إن الإنسان إذا صفت نفسه على طريقتهم المبتدعة، فاضت عليه العلوم بلا تعلّم[(٣)]، وكثيرًا ما تكون عباداتهم التي يصفون بها أنفسهم مبتدَعة، مخالفة للسنة، فيجمعون بين فساد العمل ونقص العلم، حتى صار فيهم شبه من النصارى من هذا الوجه[(٤)].

وأمَّا من قصر في النظر العقلي ممن ينتسب إلى السنة والحديث؛ فإنهم لما رأوا ما عليه أهل الكلام من العقليات المستلزمة لمخالفة الكتاب والسنة؛ نفروا من جنس النظر العقلي، وصاروا يصنفون كتبا يقدمون فيها ما يدل على وجوب الاعتصام بالكتاب والسنة، لكنهم قد يخلطون صحيح الآثار بضعيفها، أو يستدلون بما لا يدل على المطلوب، ثم هم إن استدلوا بالقرآن فإنما يستدلون به من جهة أخباره، لا من جهة دلالته، فلا يذكرون ما فيه من الأدلة على إثبات الربوبية والوحدانية والنبوة والمعاد، وأنه قد بين الأدلة العقلية الدالة على ذلك، فكانوا يسمون كتبهم أصول السنة والشريعة ونحو ذلك، وجعلوا الإيمان بالرسول قد استقر فلا يُحتاج أن تُبين الأدلة الدالة عليه، وهم مع ذلك يشددون النكير على أهل الكلام، ويبدعونهم ويضللونهم، وربما كفروهم لكونهم أصلوا أصولًا تخالف ما قاله الرسول، فإذا اطلع أهل الكلام على حالهم هذا زادوا في مناقضتهم ونسبتهم إلى الجهل[(٥)].

فهؤلاء ومن ماثلهم هم أهل التفريط في العقل ودلالاته، وكل من أهل الإفراط في العقل والتفريط فيه منحرف عن الجادة، وكلا الطرفين مذموم:

ولا تغل في شيء من الأمر واقتصد ... كلا طرفي قصد الأمور ذميم[(٦)]

وكلا الطائفتين -كما يقول شيخ الإسلام ابن تيمية- يلحقهما الملام، لكونهما أعرضتا عن الأصول

---

(١) انظر: إحياء علوم الدين: ١/١٠٥.

(٢) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية: ٣/٣٣٨.

(٣) انظر: منهاج الأدلة لابن رشد: ص٥٩.

(٤) انظر: منهاج السنة لابن تيمية: ٥/٤٢٩.

(٥) انظر: الفتاوى لابن تيمية: ١٩/١٦١، ١٦٢.

(٦) البيت لابن الزِّبَعْري فيما ذُكر، ولم أجده في شعره الذي جمعه د. يحيى الجبوري، مع أن فيه قصيدة على نفس الوزن والقافية.

التي بينها الله بكتابه[1]، ويقول في موضع آخر: (وكل من هؤلاء وهؤلاء أدخلوا في مسمى الشرع والعقل والسمع ما هو محمود ومذموم)[2]، ويقول: (وليس ما جاء به الرسول موافقا لما قال هؤلاء ولا هؤلاء، ﴿مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [آل عمران: ٦٧]، وما كان رسول الله ﷺ ولا أصحابه على طريقة أهل البدع من أهل الكلام والرأي، ولا على طريقة أهل البدع من أهل العبادة والتصوف، بل كان على ما بعثه الله من الكتاب والحكمة)[3].

والمنهاج العقلي الشرعي الذي أنزل الله تعالى في كتابه، وارتضاه لأوليائه، وسَنّه رسله الكرام -عليهم أفضل الصلاة والسلام-، وسط بين هذين الطرفين، فلا إفراط ولا تفريط، ولا غلو ولا إجحاف، بل هو منهاج الوسطية الذي يجمع ما عند الطائفتين من الحق، وينبذ ما في مسلكيهما من الباطل، وهو منهاج الاستقامة والسنّة، الذي كان عليه سلف هذه الأمّة، ومن تبعهم من الأئمة، من أهل الحديث والفقه والتفسير، ومن الزهاد والعباد؛ فإنهم سلموا مما وقع فيه أهل الكلام من تقديم عقلياتهم على الوحي الإلهي، والابتداع في مسائل الدين ودلائله، كما سلموا من إعراض الصوفية عن التفكر والتدبر في آيات الله تعالى[4]، والسلف بريئون مما ينسبه إليهم الجهلة من تعطيل العقل ودلالاته، وإهمال النظر بالكلية، كما أن منهجهم بريءٌ ممن ينتسب إليه من أهل التقليد والجمود، والجهل والجفاء، ممن يذم العقل مطلقًا.

وهكذا فإن الوسطية في باب النظر العقلي خاصية من خصائص أهل السنة والجماعة في منهجهم العقدي، وفضيلة من فضائله، حيث سلِموا من التأثر بأهل البدع في تناقضهم في هذا الباب، وهذا جارٍ مع ما عليه أهل السنة والجماعة من التوسط في سائر أصول الاعتقاد بين فرق الأمة.

ولا شك أن المصيبة على الدين وأهله كانت أعظم من قبل المتكلمين من أهل الإفراط، والصوفية من أهل التفريط، إلا أن لأهل التفريط في النظر العقلي الشرعي من غير الصوفية دورًا في وقوع الانحراف عن الصراط المستقيم في هذا الباب، خصوصًا وأنهم ينسبون موقفهم هذا إلى أهل السنة، ويصورونه على أنه منهج السلف وأصحاب الحديث، فيقع بذلك نفرة من مذهب السلف، ورغبة عن منهجهم في الاستدلال على العقائد، لدى كثير من النظار والدارسين لأصول الدين، لما تقرر لديهم وترسخ عندهم -وهم لا يلامون على ذلك- من أن العقل الصريح مصدر صحيح للمعرفة، وأحكامه ودلالاته صادقة لا شك فيها،

---

(١) انظر: معارج الوصول، ضمن الفتاوى: ١٩/١٦٢.

(٢) النبوات: ص٩٤.

(٣) منهاج السنة: ٥/٤٢٩.

(٤) إعراض الصوفية عن التفكر في المخلوقات نتيجة طبيعية لقولهم بالفناء. يقول الحافظ الذهبي: (وإنما أراد قدماء الصوفية بالفناء نسيان المخلوقات وتركها، وفناء النفس عن التشاغل بما سوى الله، ولا يسلّم إليهم هذا أيضا، بل أمرنا الله ورسوله بالتشاغل بالمخلوقات، ورؤيتها والإقبال عليها، وتعظيم خالقها). سير أعلام النبلاء: ١٥/٣٩٣.

فيكف يُذم العقل مطلقًا، وينهى عن اتباع أحكامه، دون تقييد هذا الذم والنهي بما كان مبتدعًا مشكوكًا في صحته، أو مخالفًا للوحي الثابت، وهذا يدعونا إلى بيان حقيقة موقف السلف من النظر العقلي؛ لنقف على براءتهم من الإعراض التام عن العقل ودلالاته، وأنهم أولى به ممن ينتحله من أهل الأهواء والبدع.

المبحث الثاني

موقف السلف من النظر العقلي، والمصطلحات الكلامية

إن حرصي على بيان موقف السلف من النظر العقلي لمخالفيهم ليس بقدر حرصي على بيانه لأتباعهم -وأنا واحد منهم إن شاء الله تعالى-، وذلك أن بعض المنتسبين إلى الحديث والسنة -كما ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى فيما سبقت الإشارة إليه- قد حصل لديهم ردة فعل تجاه المتكلمين وأصحاب المناهج العقلية[1]، حتى صارت بينهم وبين العقل وما يتصل به جفوة ونفور، وكأن الذم الشرعي لحق أهل الكلام لمجرد استعمالهم اسم العقل في التعبير عن مناهجهم، مع أن هذا في حقيقته انتحال لاسم مدح شرعي لا ينبغي أن يسلّم لهم، ولا أن تتاح لهم فرصة الاستئثار به، بل ينبغي أن ينازعوه، كما نوزعوا في انتحالهم لقب أهل السنّة، والواقع أن الذم لم يلحق أهل الكلام لمجرد استعمالهم اسم العقل مقابل الشرع، بل ولا لمجرد ابتداعهم مصطلحات حادثة، وإنما لحقهم الذم في عقلياتهم الباطلة المناقضة لصريح العقل وصحيح النقل، ولبطلان المعاني التي عبروا عنها بهذه المصطلحات الحادثة.

فالواجب التمييز والدقة في هذا الباب؛ فذلك أمر في غاية الأهمية؛ لأن كثيرًا من مصطلحات أهل الكلام ألفاظ مجملة تحتمل حقًّا وباطلًا، وربما يقع من لم يميز ويستفصل في المراد بها في نفي ما تضمنته من الحق، أو إثبات ما احتملته من الباطل، والواجب هنا أن تُجعل الألفاظ الشرعية الموجودة في كلام الله تعالى ورسوله -عليه الصلاة والسلام- هي الأصل، بعد أن يُعرف معناها الصحيح الذي أراده المتكلم بها، ويقاس بعد ذلك عليها ما يذكره الناس من ألفاظ بعد معرفة مرادهم بها[2].

والمقصود أن ما يستعمله أهل البدع من مصطلحات كلامية كالنظر والجوهر والعرض والقِدم ونحوها مما يستخدمونه عند كلامهم في العقائد، لا ينبغي أن يكون في حد ذاته مزعجًا بقدر ما قد يكون تحتها من المعاني الباطلة، والاحتمالات المناقضة للسنة، واستمع إلى دقة شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله تعالى- حيث يقول: (والسلف لم يذموا جنس الكلام، فإن كل آدمي يتكلم، ولا ذموا الاستدلال والنظر والجدل الذي أمر الله به رسوله، والاستدلال بما يبينه الله ورسوله، بل ولا ذموا كلاما هو حق، بل ذموا الكلام الباطل، وهو المخالف للكتاب والسنة، وهو المخالف للعقل أيضًا، وهو الباطل، فالكلام الذي ذمه

---

(١) انظر: النبوات: ص٩٣، ٩٤ وإيثار الحق على الخلق لابن الوزير: ص٦٢١.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية: ٣٥٥/١٧.

السلف هو الكلام الباطل، وهو المخالف للشرع والعقل)[1].

ويقول -رحمه الله تعالى-: (السلف والأئمة لم يكرهوا الكلام لمجرد ما فيه من الاصطلاحات المولدة كلفظ الجوهر[2] والعرض[3] والجسم وغير ذلك؛ بل لأن المعاني التي يعبرون عنها بهذه العبارات فيها من الباطل المذموم في الأدلة والأحكام ما يجب النهي عنه، لاشتمال هذه الألفاظ على معانٍ مجملة في النفي والإثبات.. فإذا عُرفت المعاني التي يقصدونها بأمثال هذه العبارات، ووُزنت بالكتاب والسنة: بحيث يُثبت الحق الذي أثبته الكتاب والسنة، ويُنفى الباطل الذي نفاه الكتاب والسنّة، كان ذلك هو الحق، بخلاف ما سلكه أهل الأهواء من التكلم بهذه الألفاظ نفيا وإثباتا في الوسائل والمسائل من غير بيان التفصيل والتقسيم الذي هو الصراط المستقيم...) إلخ[4].

بل إن شيخ الإسلام يذهب إلى أوسع من هذا حيث يقول: (وأما مخاطبة أهل الاصطلاح باصطلاحهم ولغتهم فليس بمكروه إذا احتيج إلى ذلك، وكانت المعاني صحيحة، كمخاطبة العجم من الروم والفرس والترك بلغتهم وعرفهم، فإن هذا جائز حسن للحاجة، وإنما كرهه الأئمة إذا لم يحتج إليه)[5].

بل إنه يرى أن أدلة المبتدعة قد تنفع نسبيا، وإن كانت باطلة في نفسها، لكون غيرها أبطل منها، فينتفع بها أقوام ينتقلون بها إلى خير مما كانوا عليه[6].

وبهذا الكلام يُرد على من انتقد على شيخ الإسلام -رحمه الله تعالى- من أهل السنة والحديث خوضه في الرد على أهل الفلسفة والكلام بمصطلحاتهم وألفاظهم[7]، فإنه -رحمه الله- قد بين أنه إنما يستخدمها ليتبين ما وافق الحق من معانيها وما خالفه، ففي هذا عظيم المنفعة، وهو كما يقول شيخ الإسلام من

---

(١) الفرقان بين الحق والباطل، ضمن الفتاوى: ١٣/١٤٧.

(٢) الجوهر يطلق على معانٍ: منها الموجود القائم بنفسه، ومنها الحقيقة والذات. انظر: كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي: ١/٢٨٨، ٢٨٩.

(٣) العرض هو الموجود الذي يحتاج إلى محل يقوم به، أو هو ما يعرض في الجوهر، مثل الألوان والطعوم. انظر: التعريفات للجرجاني: ص: ١٤٨، ١٤٩.

(٤) الفتاوى: ٣/٣٠٧-٣٠٨.

(٥) المرجع السابق: ٣/٣٠٦.

(٦) انظر: الفتاوى: ١٣/٩٥-٦٩.

(٧) مثل قول الذهبي في ترجمته: (وأطلق عبارات أحجم عنها الأولون والآخرون وهابوا وجسر عليها) عن الشهادة الزكية لمرعي الحنبلي: ص٤١، ومثل قول الشيخ الألباني: (وكم كنا نود ألا يلج ابن تيمية -رحمه الله- هذا المولج؛ لأن الكلام فيه شبيه بالفلسفة وعلم الكلام الذي تعلمنا منه التحذير والتنفير منه) السلسلة الصحيحة: ١/٢٠٨ حديث (١٣٣). وانظر الذيل على طبقات الحنابلة، لابن رجب: ٢/٣٩٤.

الحكم بالكتاب بين الناس فيما اختلفوا فيه[1].

ولأجل هذا نرى شيخ الإسلام -رحمه الله تعالى- يحتفي كثيرًا بما في كلام الإمام أحمد بن حنبل -رحمه الله تعالى- من ردود عقلية على الجهمية والزنادقة، في نفيهم لعلوّ الله تعالى، وقولهم بالحلول، لما في ذلك من دلالة على اهتمام أئمة السلف بدلائل العقول، على الطريقة الشرعية الفطرية، ولما فيه من ردٍّ على من يتّهم السلف بالنّصيّة المطلقة، وضعف الحجة العقلية، والاقتصار على السمع.

يقول شيخ الإسلام: (... الإمام أحمد ونحوه من الأئمة، هم في ذلك -يشير إلى القياس العقلي- جارون على المنهج الذي جاء به الكتاب السنة، وهو المنهج العقلي المستقيم، فيستعملون في هذا الباب - يعني الصفات الإلهية- قياس الأولى والأحرى والتنبيه، في باب النفي والإثبات... فمسلك الإمام أحمد وغيره مع الاستدلال بالنصوص وبالإجماع مسلك الاستدلال بالفطرة، والأقيسة العقلية الصحيحة المتضمنة للأولى)[2].

والحقيقة أنه لم يتصدَّ أحد لتجريد منهج السلف في الاستدلال العقلي على أصول الاعتقاد كما فعل شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله تعالى-، وله في ذلك نصوص هي غاية في الأهمية، يتأكد على كل باحث في منهج أهل السنة والجماعة الاطلاع عليها. كما أنه -رحمه الله تعالى- نقد بجرأة نادرة من أهمل الجانب العقلي من الاستدلال الشرعي، واقتصر منه على الجانب السمعي، من المنتسبين للمنهج السلفي، كما مر بعض ذلك، وكما في قوله: (إن كثيرًا من المنتسبين إلى العلم والدين قاصرون، أو مقصرون في معرفة ما جاء به من الدلائل السمعية والعقلية، فطائفة قد ابتدعت أصولًا تخالف ما جاء به هذا وهذا، وطائفة رأت أن ذلك بدعة فأعرضت عنه، وصاروا ينتسبون إلى السنة لسلامتهم من بدعة أولئك، ولكن هم مع ذلك لم يتبعوا السنة على وجهها، ولا قاموا بما جاء به الرسول من الدلائل السمعية والعقلية، بل الذي يخبر به من السمعيات مما يخبر به عن ربه، وعن اليوم الآخر، غايتهم أن يؤمنوا بلفظه من غير تصور لما أخبر به، بل قد يقولون مع هذا: إنه نفسه لم يكن يعلم معنى ما أخبر به؛ لأن ذلك عندهم هو تأويل المتشابه الذي لا يعلمه إلا الله، وأما الأدلة العقلية فقد لا يتصورون أنه أتى بالأصول العقلية الدالة على ما يخبر به، كالأدلة الدالة على التوحيد والصفات، ومنهم من يقر بأنه جاء بهذا مجملًا ولا يعرف أدلته...) إلخ كلامه رحمه الله[3]، وكقوله في موضع آخر: (كثير من أهل الحديث والسنة قد ينفي حصول العلم لأحد بغير الطريق التي يعرفها، حتى ينفي أكثر الدلالات العقلية من غير حجة على ذلك)[4]، وكقوله في موضع

---

(١) انظر: الفتاوى: ٣/٣٠٨.

(٢) بيان تلبيس الجهمية: ٢/٥٣٥-٥٣٧.

(٣) الفتاوى: ١٦/٢٥١-٢٥٣.

(٤) المرجع السابق: ١١/٣٣٨.

ثالث: (... ولهذا ظن طوائف من عامة أهل الحديث والفقه والتصوف أنه لا يُتكلم في أصول الدين، ولا يتكلم في باب الصفات بالقياس العقلي، وأن ذلك بدعة، وهو من الكلام الذي ذمه السلف، وكان هذا مما أطمع الأولين فيهم لما رأوهم ممسكين عن هذا كله، إما عجزًا أو جهلًا، وإما لاعتقاد أن ذلك بدعة وليس من الدين...) إلخ كلامه[1].

وقال بعد ذكر إفراط أهل الكلام وتفريط الصوفية في العقليات: (وقد يقترب من كل من الطائفتين بعض أهل الحديث، تارة بعزل العقل عن محل ولايته، وتارة بمعارضة السنن به)[2].

وقال بعد أن ذكر أن بيان الرسول ﷺ لأصول الدين جامع بين الطريقين السمعي والعقلي: (دلالة الكتاب والسنة على أصول الدين ليست بمجرد الخبر، كما تظنه طائفة من الغالطين من أهل الكلام والحديث والفقهاء والصوفية وغيرهم، بل الكتاب والسنة دلا الخلق وهدياهم إلى الآيات والبراهين والأدلة المبينة لأصول الدين)[3].

بل إنه صرح -كما سبقت الإشارة- بأن من يسمون كتبهم: أصول السنة والشريعة ونحو ذلك، ويقدمون في هذه المصنفات ما يدل على وجوب الاعتصام بالكتاب والسنة والحديث وكلام السلف، ويجعلون الإيمان بالرسول قد استقر فلا يحتاج أن يُبين الأدلة الدالة عليه، صرح -رحمه الله تعالى- بأن هؤلاء يلحقهم الملام كما يلحق المتكلمين، حيث إنهم قصروا استدلالهم بالقرآن في جانبه السمعي دون جانبه العقلي، وأن لهم نصيبًا من الإعراض عن الأصول التي بينها الله في كتابه، كما هو حال المتكلمين، وأن هذا الإعراض من الطائفتين من أعظم أسباب العداوة بينهما، كما دل على ذلك قوله تعالى: ﴿فَنَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ فَأَغْرَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾ [المائدة: ١٤][4].

وفي بيان أن أهل السنة لا يطعنون في جنس الأدلة العقلية كما قد يقع من بعض من ينتسب إليهم يقول -رحمه الله تعالى-: (واعلم أن أهل الحق لا يطعنون في جنس الأدلة العقلية، ولا فيما علم العقل صحته، وإنما يطعنون فيما يدعي المعارض أنه يخالف الكتاب والسنة، وليس في ذلك -ولله الحمد- دليل صحيح في نفس الأمر، ولا دليل مقبول عند عامة العقلاء، ولا دليل لم يُقدح فيه بالعقل)[5].

ويقول -رحمه الله تعالى-: (إذا كان الشرع قد دل على شيء، أو أوجبه، وقُدّر أن في العقل ما يوافق

---

(١) بيان تلبيس الجهمية: ٢/٥٣٦.

(٢) الفتاوى: ٣/٣٣٩.

(٣) المرجع السابق: ١٩/١٦٠.

(٤) انظر: مجموع الفتاوى: ١٩/١٦١.

(٥) درء التعارض: ١/١٩٤.

ذلك، لم يضر ذلك، وإن كان قد يُستغنى عنه، فلا يُطعن في صحته للاستغناء عنه)[1].

وفي الذب عن أهل الحديث والسنة، ودفع ما ينبزهم به أهل الكلام من الإعراض عن النظر العقلي بالكلية يقول -رحمه الله تعالى-: (ومن العجب أن أهل الكلام يزعمون أن أهل الحديث والسنة أهل تقليد، ليسوا أهل نظر واستدلال، وأنهم ينكرون حجة العقل، وربما حُكي إنكار النظر عن بعض أئمة السنة، وهذا مما ينكرونه عليهم.

فيقال لهم: ليس هذا بحق؛ فإن أهل السنة والحديث لا ينكرون ما جاء به القرآن، هذا أصل متفق عليه بينهم، والله قد أمر بالنظر والاعتبار والتفكر والتدبر في غير آية، ولا يعرف عن أحد من سلف الأمة، ولا أئمة السنة وعلمائها أنه أنكر ذلك، بل كلهم متفقون على الأمر بما جاءت به الشريعة، من النظر والتفكر والاعتبار والتدبر وغير ذلك، ولكن وقع اشتراك في لفظ النظر والاستدلال ولفظ الكلام؛ فإنهم أنكروا ما ابتدعه المتكلمون من باطل نظرهم وكلامهم واستدلالهم، فاعتقدوا أن إنكار هذا مستلزم لإنكار جنس النظر والاستدلال)[2].

وبعد، فالمقصود بيان حقيقة موقف السلف والأئمة من النظر العقلي، وأنهم لا يذمونه مطلقًا، وإنما يذمون البدعي منه، وهو ما عاد بالنقض على الشرعيات، أما النظر العقلي الشرعي، فهم أهله وأئمته، كيف وقد وجاء الأمر به صريحًا في القرآن والسنة.

وإنما أطلت النقل هنا عن شيخ الإسلام -رحمه الله تعالى-، لمكانته العالية لدى العلماء في كل مجال، وتميزه في هذا المجال خاصة، مع أن كلامه في هذا الموضوع أكثر مما ذكرت بكثير، وهو -رحمه الله تعالى- ليس بمتهم في ولائه للسنة، واتباعه المحض للسلف، وما يصدر منه من نقد لبعض المنتسبين للسلف ممن قصّر في النظر العقلي، فهو أحرى بالقبول مما قد يصدر من غيره.

وممن نحا منحى شيخ الإسلام هذا في التأكيد على غنية المنهج السلفي بالدلائل العقلية، والكشف عن حقيقة موقف السلف من النظر العقلي: الإمام ابن الوزير اليماني -رحمه الله تعالى-، ولا يبعد أن يكون متأثرًا في هذا بشيخ الإسلام، ومن مهم كلامه في ذلك قوله: (.. أهل الحديث والأثر، وأتباع السنن والسلف، الذين ينهون عن الخوض في علم الكلام، ولا يحتجون على مذهبهم إلا بما عرفته عقولهم من غير تقليد، مما علّمه الله تعالى رسله، وسائر عباده من الأدلة، وكيفية الاستدلال، ولا ينظرون إلا فيما أمرهم أن ينظروا فيه، كما أن طلبة علم النظر يتعلمون من كتب شيوخهم من غير تقليد، فكذلك أهل الأثر ينظرون من غير تقليد في كتاب الله، ويستدلون بذلك، وبما جرى من رسول الله ﷺ وأصحابه، وسلف الأمة المجمع على صلاحهم من الاستدلال به على الله تعالى، وعلى نبوة أنبيائه)، إلى أن قال: (فهؤلاء كتابهم القرآن،

---

(١) المرجع السابق: ٩/٣٩.

(٢) الفتاوى: ٤/٥٥، ٦٥.

وتفسيرهم الأخبار والآثار، ولا يكاد يوجد لهم كتاب في العقيدة، فإن وجد فالذي فيه إنما هو بمعنى الوصية المحضة بالرجوع إلى الكتاب والسنة، وهم لا يعنون بالرجوع إليهما نفي النظر، وترك العقل والاستدلالِ البتة.. وإنما ينكرون من علم النظر أمرين:

أحدهما: القول بأن النظر فيما أمر الله تعالى بالنظر فيه وجرت به عادة السلف غير مفيد للعلم، إلا أن يُردّ إلى ما ابتُدع من طريق المتكلمين، بل هو عندهم كاف شاف وإن خالف طرائق المتكلمين.

وثانيهما: أنهم ينكرون القول بتعيّن طرائق المنطقيين والمتكلمين للمعرفة، وتجهيل من لم يعرفها وتكفيره)[1].

ويقول –رحمه الله تعالى–: (وأهل السنة لا ينكرون النظر، بل أهل المعارف الضرورية، وإنما تختلف الناس في النظر النافع دون الضار، فعند أهل السنة أن النظر النافع: هو فيما أرشد الله تعالى إلى النظر فيه، من معجزات الأنبياء وبدائع المصنوعات، على منهاج الأنبياء وأصحابهم، وهذا القدر من النظر نافع بإجماع الأمة من المحدثين والمتكلمين، والذي يختص به أهل الكلام مختلف فيه، والمجمع عليه أولى من المختلف فيه)[2].

وقال في موضع آخر عن علماء السلف: (إنهم ما جهلوا هذه العلوم الضرورية، والمعارف الأولية، التي لا يخلو مكلف من معرفتها، وإن كانوا ما حفظوا اصطلاح أهل العقول من مجرد أسمائها الاصطلاحية، ولو كانوا ممن جهل جليات العقليات، ما صح منهم استنباط الخفيات في الفقهيات، فإليهم المنتهى في الذكاء وصفاء الأذهان، ومعرفة البرهان وحفظ السنة والقرآن، ولكن العبارات مختلفة... ولكل أهل فن عرف واصطلاح، كما ذلك لكل أهل زمن وبلد)[3]. وكلامه –رحمه الله– في هذا الباب يطول ذكره[4].

وإذا كانت هذه هي حقيقة موقف السلف من العقل ودلالته، فلا يعني هذا أنه من الضرورة أن يكون لأكثر أئمة السلف كلام في أصول الدين بالأدلة العقلية، فنحن نعلم أنا إذا رجعنا إلى أقوال أئمة السلف المأثورة في كتب السنة، فإنا نجدها لا تعدو الوصية بلزوم الكتاب والسنة، كما أشار ابن الوزير في كلامه السابق، لكن يوجد في كلام بعضهم من ذلك بقدر ما دعت إليه الحاجة، من الرد على الملاحدة والزنادقة والمعطلة، كما في كلام الإمام أحمد –رحمه الله– في الرد على الزنادقة، وكما في كلام عثمان بن سعيد الدارمي، وابن قتيبة، وابن جرير الطبري، وغيرهم من أئمة السلف، وأشهرهم وأكثرهم كلاما في ذلك الإمام

(١) العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم: ٣/٣٣٢-٣٣٤.

(٢) المرجع السابق: ٤/٩٤.

(٣) العواصم والقواصم: ٤/٣٤٧.

(٤) انظر: المرجع السابق: ٣/٤٤٠، ٤٤١.

أحمد -رحمه الله تعالى-؛ لأنه ابتلي بمخالفي السنة فدعته الحاجة إلى ذلك[1].

وعلى كل حال: فالقوم استغنوا بما في القرآن من هذا النوع من الدلائل الشرعية، عن أن يتكلفوا غيرها، ورأوا أن من لم يكفه القرآن فمن العبث الاشتغال بالاحتجاج عليه، وقد قال الله تعالى: ﴿فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ﴾ [المرسلات: ٥٠].

---

(١) انظر: درء التعارض لابن تيمية: ١٥٤/٧، ١٦٦، ١٦٧، ١٧٠، ١٧٦. ونقض التأسيس له: ٥٣٧/٢.

المبحث الثالث
الإيمان والنظر العقلي

سبقت الإشارة إلى أن من مظاهر إفراط المتكلمين في النظر العقلي: توقيف أكثرهم صحة الإيمان أو كماله الواجب على تحصيل النظر العقلي، على اختلاف بينهم في القدر المصحح أو المكمل منه للإيمان، وفي تكفير المقلد التارك للنظر، أو الاكتفاء بتفسيقه، تبعا لاعتبار النظر شطرًا أو شرطًا للإيمان[1].

وقد ذكر شارح الجوهرة أن حاصل الخلاف في إيمان المقلد ستة أقوال:

الأول: عدم صحته، فيكون كافرًا.

الثاني: صحته مع كونه عاصيا بترك النظر، سواء أكان أهلًا له أم لا.

الثالث: صحته مع كونه عاصيا بترك النظر مع أهليته له، أما إن لم يكن أهلًا للنظر فلا يكون عاصيًا.

الرابع: أن من قلد القرآن والسنة القطعية صح إيمانه.

الخامس: صحة إيمانه مطلقًا، والنظر شرط كمال.

السادس: صحة إيمانه، وحرمة النظر، قال: وهو محمول على المخلوط بالفلسفة.

ورجح القول الثالث[2].

وأقرب هذه الأقوال إلى مذهب أهل السنة: القولان الخامس والسادس، لكن على غير ما أراد، فليس شرط الكمال عندهم النظر الكلامي في الأدلة البدعية، وإنما هو النظر الشرعي في الآيات الأفقية والنفسية والقرآنية، كما أن النظر المحرم عندهم هو النظر الباطل، سواء كان مخلوطا بالفلسفة أو بالكلام أو بغير ذلك من مناهج المبتدعة.

ويقترب بعض المتكلمين من مذهب السلف في تصحيح إيمان العوام المقلدين، وجعل النظر شرط كمال[3]، إلا أنه يخالفه في المراد بالنظر، فالنظر عنده يكون في الأدلة الكلامية لا الأدلة الشرعية.

---

(١) انظر: مثلًا شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار المعتزلي: ص٦٧، وأصول الدين للبغدادي: ص٢٥٤، وتبصرة الأدلة للنسفي: ١/٢٥-٣١، والمواقف: ص٢٨، وشرح أم البراهين: ص٦١، ٦٢ مع حاشية الدسوقي. وشرح الجوهرة: ص٣٤-٣٦.

(٢) انظر: شرح الجوهرة: ص٣٤، ٣٥.

(٣) انظر: الأربعين في أصول الدين للغزالي: ص٢٠، وإيثار الحق على الخلق لابن الوزير: ص٢٣، ٦٤.

وليس المقصود هنا بسط هذه المسألة وذكر المذاهب فيها، والنظر في أدلتها ومناقشتها، وإنما المقصود التنبيه إلى إفراط كثير من أهل الكلام في إيجاب النظر العقلي، وأن هذا مخالف للكتاب والسنة، ولعقيدة أهل السنة والجماعة وسلف الأمة، الذين توسطوا في هذه المسألة -كما هو منهجهم في سائر المسائل- بين المغالين والمقصرين.

كما أن من مقصودنا التنبيه إلى أن ما ينسبه بعض أهل الكلام إلى السلف من القول بحرمة النظر مطلقا غير صحيح، وأن المحرم عندهم إنما هو النظر البدعي؛ أي: النظر في دلائل المتكلمين المبتدعة، كدليل الجواهر والأعراض، وغيره من الدلائل البدعية، والتي يجعلونها أصول دينهم، ويوجبون النظر فيها على كل مكلف، بل يجعلونه أول الواجبات، ويقدمونه على الإيمان، أما النظر الشرعي في الدلائل الشرعية المبثوثة في آيات الآفاق والأنفس، وفي آيات الكتاب، فهو عند السلف من أعظم أسباب الإيمان، لكنهم لا يوقفون صحة الإيمان عليه، ولا يجعلونه أول الواجبات، بل أول الواجبات على المكلف هو عبادة الله وحده، والإيمان به وبرسله.

وقد أجمع المسلمون على أن النبي ﷺ لم يكن يطلب من المؤمنين إظهار الأدلة على صحة إيمانهم، كما أنه لم يكن يناظر الكفار قبل قتالهم، وإنما كان يدعوهم إلى الإيمان والتوحيد رأسًا، ولو اعتذر الكفار بعدم وضوح الأدلة العقلية، وطلبوا الإمهال حتى ينظُروا فيها لما عذرهم[1].

كما أن مما يُعلم بالاضطرار من دين الإسلام أن النبي ﷺ إذا أخبر أمته بشيء من أنباء الغيب، كصفات الله تعالى، فإنه لم يرد منهم ألا يؤمنوا بذلك إلا بعد قيام دليل آخر عليه غير خبره، بل إنه يوجب عليهم التصديق به مباشرة، وإن لم يعلموه بعقولهم، فإن لم يصدقوا الرسول في ذلك بمجرد إخباره به، أو ترددوا في تصديقه لم يكونوا مؤمنين بالرسالة[2].

والحقيقة أن من حكّم عقله في أخبار الرسول، فلا يقبل منها إلا ما علمه بعقله، أنه لا فرق عنده بين وجود الرسول وأخباره، وبين عدم الرسول وأخباره، قد أشبه حاله من قال الله تعالى عنهم: ﴿قَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ حَتَّى نُؤْتَى مِثْلَ مَا أُوتِيَ رُسُلُ اللَّهِ اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ﴾ [الأنعام: ١٢٤][3].

والمقصود أن الأدلة النقلية متواترة ومتظاهرة على أن الإيمان بالرسول ﷺ وبما جاء به من أنباء الغيب غير متوقف على تحصيل النظر العقلي، بل الواجب شرعًا المباشرة بالدخول في الإيمان والتوحيد، ومن قال غير ذلك ففيه شبه بقوم نوح، حيث قالوا له فيما قصه الله تعالى: ﴿وَمَا نَرَاكَ اتَّبَعَكَ إِلَّا الَّذِينَ هُمْ أَرَاذِلُنَا

---

(١) انظر: العواصم والقواصم لابن الوزير: ٧٦/٤، ٧٧.

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل: ٣٣٦/٥ وشرح الأصفهانية: ص١٢.

(٣) انظر: شرح الأصفهانية: ص١٢.

بَادِيَ الرَّأْيِ﴾ [هود: ٢٧]. قال البغوي: (معناه: اتبعوك ظاهرًا، من غير أن يتدبروا ويتفكروا باطنا)[١].

وقال ابن الوزير: (وهذا الذي ذموهم به هو عين ما يُمدحون به، فإن الحق الظاهر لا يحتاج إلى رويّة ولا فكر ولا نظر، بل يجب اتباعه والانقياد إليه متى ظهر)[٢].

ولا يعني هذا أن النظر العقلي على الوجه الشرعي غير مطلوب شرعًا، أو أنه لا أثر له، بل هو من أعظم العبادات والقربات، وليس صاحب النظر والتفكر والاعتبار كغيره في مراتب الإيمان، بل إن النظر قد يكون واجبا في حق بعض الناس دون بعض، كمن يحصل له شبهة في أمر ما، يُخشى منها فساد الدين، ولا تزول هذه الشبهة إلا بالنظر والاستدلال، فالواجب إزالة هذه الشبهة، وما لا يحصل الواجب إلا به فهو واجب.

والنظر مع الإيمان هو التفكر والتدبر الذي أمر الله تعالى به في كتابه الكريم، وأمر به رسوله –عليه الصلاة والسلام–، وهذا قد يقال: إن الأمر فيه للوجوب، كما دل عليه ما رواه ابن حبان بسنده عن عائشة رضي الله عنها أنّ النبي ﷺ قال عن آيات آل عمران[٣] وقد تضمنت ذكر خلق السموات والأرض: >ويل لمن قرأها ولم يتدبرها<[٤].

وكما دلت على ذلك صيغة الأمر في نحو قوله تعالى: ﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ﴾ [عبس: ٢٤].
لكن الفرق بين هذا النظر وبين النظر الذي يوجبه المتكلمون من وجهين:

الأول: أن هذا نظر مع الإيمان بل هو إيمان، ونظر المتكلمين نظر قبل الإيمان.

الثاني: أن هذا نظر في دليل شرعي، وذاك نظر في دليل بدعي.

هذا وقد يعترض أهل البدع، من أصحاب النظر الكلامي، أو من أصحاب التجرد والرياضة، على أهل السنة، في جعلهم الإيمان ابتداءً أول الواجبات على المكلف، بأن يقولوا: من أين لنا صحة هذا الإيمان حتى يصير أصلًا ينبني عليه الاعتقاد؟ فنحن إنما أتعبنا أنفسنا التعب الطويل لتقرير هذا الأصل؛ لأن ما لا تتم معرفة الله ورسوله إلا به فمعرفته لا بد أن تتقدم على ذلك، وإلا لزم الدور؟[٥].

وقد ذكر شيخ الإسلام –رحمه الله– هذا الاعتراض، وأجاب عليه بالوجوه التالية:

الأول: المعارضة بالمثل: فيقال لمن سلك الطريقة الكلامية أو الطريقة الرياضية: من أين لك ابتداءً أن

---

(١) معالم التنزيل: ٢/٣٨٠.

(٢) العواصم والقواصم: ٣/٣٣٤.

(٣) انظر: سورة آل عمران، الآيات: ١٩٠–١٩٤.

(٤) انظر: الإحسان بترتيب صحيح ابن حبان، كتاب الرقائق، باب التوبة، بتحقيق شعيب الأرناؤط، (٢/٣٨٧) رقم (٦٢٠) وقال المحقق: إسناده قوي على شرط مسلم، وأخرجه أبو الشيخ في أخلاق النبي: ص٢٠٠، ٢٠١.

(٥) انظر: المغني في أبواب التوحيد والعدل لعبد الجبار المعتزلي: ١٢/٥٢٧ ومجموع الفتاوى لابن تيمية: ٢/٦٩.

هذه الطريقة موصلة إلى المراد؟

والواقع أنه ليس معه إلا مجرد إخبار مخبر أنه سلك هذا الطريق فوصل، أو خاطر يقع في قلبه أن هذا الطريق موصل، فإذا كان لا بد في الطريقة القياسية والعلمية من تقليد في الأول، فالطريقة الإيمانية إذا فُرض أنها كذلك لم يقدح ذلك فيها، وتكون هي أولى بالاتباع، إذ لا طريق إلا هي، أو ما يفضي إليها، أو يقترن بها، فهي شرط قطعًا في درك المطلوب، وما سواها ليس بشرط، بل قد يعتريه الفساد فيحصل به الشقاء الأعظم(١).

الثاني: أن سالك الطريقة القياسية أو الرياضية لا يعرف صحتها، وأنها موصلة، حتى تفضي به إلى المعرفة، وأما قبل ذلك فهو لا يعرف، والطريقة الإيمانية أقل أحوالها أن تكون كذلك؛ فإنه إذا أخذ الإيمان بالله ورسله مسلّمًا، ونظر في موجبه، وعمل بمقتضاه، حصل له بأدنى سعي مطلوبه من معرفة الله، وأن الطريق التي سلكها صحيحة، فإن نفس تصديق الرسول فيما أخبر به عن ربه وطاعته يقرر عنده علما يقينيا بصحة ذلك، أبلغ من طريقي النظر والرياضة(٢).

الثالث: أن الإقرار بالله تعالى قسمان: فطري، وإيماني؛ فالأول ثابت في الفطرة، لا يحتاج إلى دليل، بل هو أرسخ المعارف؛ وأما الثاني فيكون بأدنى نظر فيما جاء به الرسول ﷺ، أو في حاله، أو في آياته، أو نحو ذلك، وهذا يحصل العلم بالنبوة أقوى بكثير مما تحصله المطالب القياسية والوجدية من الأمور الإلهية، ثم إذا قوي النظر في أحوال الرسول حصل من اليقين الضروري الذي لا يمكن دفعه ما يكون أصلًا راسخًا(٣).

الرابع: يقال لمن يطلب المعرفة الخاصة -التي يمتاز فيها العلماء والعارفون عن العامة- من إحدى هاتين الطريقتين المبتدعتين: إن كنت عالما بصدق الرسول فكيف تدع الاستدلال بما جاء به، والاقتداء به إلى طريق الابتداع، وقد أكمل الله تعالى له الدين، وأنزل عليه الكتاب تبيانا لكل شيء؟!(٤).

الخامس: أكثر من سلك الطريقين المنحرفين لم يعتقد أن هناك طريقا ثالثا، فلا يهتدون إلى الطريقة الإيمانية النبوية، ولا يعرفونها، ولا يظنونها طريقة إلى مطلوبهم، وذلك لعدم وجود من سلكها في اعتقادهم، أو كبتوا نفوسهم عنها ظلما(٥).

السادس: طريقتا النظر والرياضة ليستا باطلًا محضًا، بل يفضي كل منهما إلى حق ما، لكن ليس هو

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى: ٢/٦٩-٧١.

(٢) انظر: المرجع السابق: ٢/٧٢.

(٣) انظر: المرجع السابق: ٢/٧٢.

(٤) انظر: مجموع الفتاوى: ٢/٧٢، ٧٣.

(٥) انظر: المرجع السابق: ٢/٧٣.

الحق الواجب، وكثيرًا ما يقترن معه الباطل، فلا يحصل بكل منهما بمجرده أداء الواجب، ولا اجتناب المحرم، ولا تحصّلان المقصود الذي فيه سعادة العبد، من نجاته ونعيمه، وذلك أن الطريقة القياسية لا تعطي إلا أمرًا كليا لا يمنع الشركة، وأما الرياضية الذوقية فتعطي انقياد القلب وخضوعه إلى الصانع المطلق، فمجرد النظر والعمل -مجتمعين ومنفردين- لا يحصّلان إلا أمرا مجملًا كما هو الواقع، وذلك صحيح، فإن ثبوت الأمر المجمل حق، فإن ضمّا إلى ذلك العلم النبوي المفصّل حصل الإيمان النافع، وزال ما يُخاف من سوء عاقبة ذينك الطريقين[1].

وهكذا يظهر لنا أن الإيمان عند أهل السنة والجماعة غير مبتوت الصلة بالنظر العقلي، كما قد يظن بعض المتكلمين، بل هو من أعظم أسبابه، لكن بشرط أن يكون نظرًا في دليل صحيح.

(١) انظر: المرجع السابق: ٢/٧٤-٧٨.

الباب الثاني

الأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد

وفيه ستة فصول:

الفصل الأول:

أدلة وجود الله تعالى.

الفصل الثاني:

أدلة توحيد الربوبية.

الفصل الثالث:

أدلة الكمال والتنزيه.

الفصل الرابع:

أدلة توحيد العبادة.

الفصل الخامس:

دلائل النبوة.

الفصل السادس:

أدلة البعث والجزاء.

الفصل الأول

أدلة وجود الله تعالى

المبحث الأول

الفطرة

المطلب الأول

إثبات وجود الله تعالى في القرآن بين الفطرة والنظر

لا خلاف بين السلف والخلف في أن الإقرار بوجود الله تعالى أصل سابق لكل أصل عقدي، وإنما الخلاف بينهم في طريق حصوله.

ومذهب السلف أن معرفة الله تعالى فطرية ضرورية، لا تتوقف على نظر واستدلال، إلا عند فساد الفطرة بطارئ ما، فعندها تكون نظرية في حق من فسدت فطرته، لكن تُسلك في هذا النظر الطرقُ الشرعية دون البدعية، على نحو ما سيأتي إن شاء الله تعالى.

ومراد السلف بفطرية المعرفة بالخالق إنما هو المعرفة الإجمالية، أما التفصيلية فلا سبيل إليها سوى بالوحي[(١)].

وخالفهم الخلف في هذا الأصل، فقالوا: إن معرفة الخالق نظرية. وأوجبوا بذلك النظر على عامة المكلفين، ورتبوا على ترك ذلك التكفير أو التفسيق على نحو ما سبق ذكره. وهذا النظر الذي أوجبه الخلف على كل مكلف، وجعلوا معرفة الخالق مترتبة عليه: إنما هو نظر في أدلة مبتدعة، ليست مأخوذة من الكتاب والسنة، ولم يعرفها سلف الأمة.

والسلف في قولهم بفطرية معرفة الخالق لا ينكرون الاستدلال على وجود الله تعالى بإطلاق، فهم يعلمون أكثر من غيرهم قدر ما في القرآن من ذلك، كما لم يغب عنهم ما في القرآن من ذكر منكري الخلق -جل وعلا-، كنمرود[(٢)] وفرعون[(١)] والدهرية، وإنما ينكرون ما يذهب إليه أهل الكلام من جعل

---

(١) انظر: بيان تلبيس الجهمية لابن تيمية: ١/٢٤٨.

(٢) هو ملك زمانه نمرود بن كوش بن كنعان بن حام بن نوح، معاصر لنبي الله إبراهيم -عليه السلام-، ادعى الربوبية وكذب بدعوة إبراهيم فأهلكه الله. انظر: تاريخ الطبري: ١/١٧٢-١٧٤.

النظر طريقا لتحصيل أصل المعرفة بالخالق، في حق جميع الناس دون تفصيل.

ويعتبر السلف ما ورد في القرآن الكريم من الأمر بالنظر في ملكوت السموات والأرض، وما خلق الله من شيء، من أعظم أسباب زيادة الإيمان واليقين، كما هو شأن الخليل -عليه السلام- إذ قال: ﴿رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَى وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ [البقرة: ٢٦٠].

يقول أبو المظفر السمعاني -فيما نقله عنه السيوطي-: (وعلى أننا لا ننكر النظر بقدر ما ورد به الكتاب والسنّة، لينال المؤمن بذلك زيادة اليقين، وثلج الصدر، وسكون القلب...)[٢].

كما أن النظر في هذه الآيات فيه أعظم شفاء وأحسن دواء لمن فسدت فطرته، فوقع في إنكار الخالق -جل وعلا-، أو غير ذلك مما يخالف الفطر السليمة.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (المعرفة وإن كانت ضرورية في حق أهل الفطرة السليمة، فكثير من الناس يحتاج فيها إلى النظر، والإنسان قد يستغني عنه في حال، ويحتاج إليه في حال)[٣].

وهذا النظر في حال فساد الفطرة قد يكون واجبًا، إذا لم يكن صلاحها إلا به[٤].

وعند تأمل الدلائل العقلية على وجود الله تعالى، الواردة في الكتاب والسنة، والمتمثلة في دلائل الأنفس والآفاق، نجد أنها سيقت أصلًا لتقرير قضيتين:

الأولى: إفراد الله تعالى بالعبادة.

والثانية: الإيمان بالبعث والجزاء.

ونجد أن إثبات وجود الله تعالى يأتي ضمنا في الدلائل المسوقة لتقرير هاتين القضيتين، ولا تكاد تجد آية متضمنة لإثبات وجود الله، إلا وتكون مسوقة أصلًا إما للدلالة على توحيد العبادة، أو على البعث والجزاء.

ويمكن أن يُستثنى من هذه القاعدة آيات معدودة، جاء فيها قصد الاستدلال على الربوبية جليًا، وهي قوله تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ﴾ [الطور: ٣٥]، والآيات التي في ذكر مناظرتي إبراهيم وموسى -عليهما السلام-، مع النمرود وفرعون[٥].

---

(١) قيل: اسمه الوليد بن مصعب بن معاوية! كان فرعون مصر في زمن نبي الله موسى -عليه السلام-، وهو ممن ادعى الربوبية كما أخبر القرآن، فأهلكه الله بالغرق، انظر: تاريخ الطبري: ٢٣١/١، وتهذيب الأسماء واللغات للنووي: ٤٩/٢.

(٢) صون المنطق: ص١٧١

(٣) درء تعارض العقل والنقل: ٣٠٤/٣.

(٤) انظر: المرجع السابق: ٣٥٨/٨.

(٥) انظر: سورة البقرة: ٢٥٨ وسورة الشعراء: ٢٣-٢٨.

وكذلك الشأن بالنسبة لدلائل توحيد الربوبية، فإن المتأمل لا يكاد يقف على آية تقتصر على الدلالة عليه دون أن تتضمن الدلالة على توحيد العبادة، ولا يمكن أن يُعد هذا إهمالًا أو قصورًا في الاستدلال على وجود الله تعالى، وذلك للأمور التالية:

أولًا: أن المستند الأكبر المعول عليه في هذه القضية هو المعرفة الفطرية، فكل إنسان يعرف من نفسه ضرورة أنه مخلوق مدبر، وإنما وقع الكفر وإنكار الصانع من بعض الناس لفساد فطرهم، إما باجتيال الشياطين، أو بفعل المربين، أو بغير ذلك من مفسدات الفطرة، التي ورد الشرع بالتحذير منها.

والملاحظ على غالب ما ورد في القرآن من دلائل الربوبية، أنه جاء في صورة التنبيه والتذكير، وإثارة الفطر والعقول، وذلك أن معرفة الخالق والإقرار بربوبيته، بل وإرادته بالتأله ومحبته، كل ذلك كامن في أعماق الفطرة، وإنما كان دور الدلائل المبثوثة في ما خلق الله من شيء، وما ورد من التنبيه إليها في الآيات القرآنية، أن تستثير هذه الفطرة من مكامنها، وتزيلَ ما ران عليها، فحال بينها وبين مقتضاها.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله تعالى-: (ليس في الرسل من قال أول ما دعا قومه: إنكم مأمورون بطلب معرفة الخالق، فانظروا واستدلوا حتى تعرفوه، فلم يكلِّفوا أولًا بنفس المعرفة، ولا بالأدلة الموصلة إلى المعرفة، إذ كانت قلوبهم تعرفه وتقر به، وكل مولود يولد على الفطرة، لكن عرض للفطرة ما غيرها، والإنسان إذا ذُكِّر ذكر ما في فطرته، ولهذا قال الله في خطابه لموسى: ﴿فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَيِّنًا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ﴾ [طه: ٤٤] ما في فطرته من العلم الذي به يعرف ربه، ويعرف إنعامه عليه، وإحسانه إليه، وافتقاره إليه، فلذلك يدعوه إلى الإيمان)[١].

والذين بلغ بهم فساد الفطرة إلى حد إنكار الربوبية بالكلية إنما هم أفراد قلائل، وطوائف محدودة على مدى التاريخ[٢]، وهم مع ذلك في حقيقة الأمر إنما يجحدون ما تقرّ به نفوسهم وتعرفه قلوبهم، فالاشتغال بنقض دعوى هؤلاء دون تجاوزها إلى تقرير توحيد العبادة والنبوة والمعاد -وهي العقائد التي بها نجاتهم وفلاحهم في الدنيا والآخرة- ضرب من مجاراة السفهاء، ينزّه عنه كلام رب العالمين، ويُحمل ما ورد في القرآن من ذلك على قلته -كمناظرتي فرعون ونمرود- على أنه من باب دفع الصائل، وإقامة الحجة، وإخماد الخصم المعاند، وإلقامه الحجر، لا من باب الدعوة إلى الإيمان المنجي في الآخرة؛ فإن ذلك لا يكون إلا مع توحيد العبادة.

ثانيا: أنّ ما في القرآن من دلائل توحيد الألوهية والمعاد: فيها أعظم غنية في هذا الباب، وكونها

---

(١) مجموع الفتاوى: ١٦/٢٣٨.

(٢) لا ينتقض هذا بموجة الإلحاد الحديثة في الغرب، فلها ظروفها الخاصة، التي تؤكد أنها إنما كانت ثورة اجتماعية على ظلم الكنيسة واستغلالها الدين، لذلك لم تلبث هذه الموجة أن انحسرت، ولا سيما في المعسكر الشرقي، حيث كان الإلحاد إلحاد سلطة لا يمثل الشعوب، بدليل عودة الجمهوريات السوفياتية إلى الانتساب للإسلام بعد انهيار الاتحاد.

مسوقة أصلًا للدلالة على التوحيد أو المعاد، أو غير ذلك، لا يمنع من الاستدلال بها على هذا المطلب؛ فإنها تدل عليه من طريق التضمن، بشرط ألا يتوقف بدلالتها عند هذا المطلب، ويهمل ما سيقت له أصلًا، من إثبات توحيد الإلهية والمعاد، كما وقع في ذلك المتكلمون(١).

ثالثًا: أنه ليس في إقرار الناس بوجود الله تعالى متمدّح، فإن إبليس يشاركهم في ذلك بأتم المعرفة، ولا يترتب على ذلك إيمان في الدنيا ولا نجاة في الآخرة، وإنما الإيمان والنجاة في التزام مقتضى هذا الإقرار الفطري، بتحقيق التوحيد والخلوص من الشرك، فكان المناسب الاشتغال بما يتعلق به الفلاح في الدنيا والآخرة، ويتضمن الأول، دون الاشتغال بما لا مدحة فيه، ولا نجاة تترتب عليه، مع كونه لا يتضمن الثاني، ولا يؤدي غرضه.

وباعتبار ما سبق، يتجلى لنا السبب في ندرة النصوص الشرعية المقتصرة في دلالتها على إثبات ربوبية الله عز وجل، أو إثبات وحدانيته، دون مجاوزة ذلك إلى تقرير توحيد العبادة والبعث والنبوة.

ولعل فيما قدمت ما يبرر ذكر المعرفة الفطرية أهم وأول دليل شرعي على وجود الله عز وجل، ضمن بحث مقتصر على الأدلة العقلية دون السمعية، ومما يبرر ذلك أيضًا الاعتبارات التالية:

أولا: أن دليل الفطرة وإن لم يكن عقليًا يأخذ صورة من صور الاستدلال العقلي المتنوعة، كالسبر والتقسيم، وقياس الأولى(٢)، فليس هو أيضًا دليلا سمعيا تتوقف دلالته على ثبوت الرسالة.

ثانيا: أن المعرفة الفطرية هي الأصل والأساس للأدلة العقلية، وذلك أن المعرفة الفطرية تتناول أمرين:

الأول: العلوم الأولية البدهية المغروزة في كل نفس، والتي لا تفتقر إلى استدلال، بل إليها مرجع كل استدلال، وهي محل اتفاق بين جميع العقلاء، مثل: أن النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان، وأن الجزء أصغر من الكل، وأن الحادث لا بد له من محدث، وما ماثل ذلك من العلوم التي لا تقبل التشكيك ولا تحتمل القدح، ولا يوثق بشيء إطلاقًا إن أمكن إنكارها، أو القدح فيها(٣).

الثاني: تلك القوة الكامنة في النفس، التي تقتضي الحق وإرادته وطلبه، وإيثاره على الباطل، فهي معلومة لدى كل إنسان سويّ الفطرة، ومن أعظم الحق الذي تعرفه وتطلبه وتريده: أن لها خالقًا بارئا مصورًا، يستحق عليها المحبة والشكر على الإيجاد والإمداد(٤).

---

(١) من نقاط المفارقة الرئيسة بين منهج السلف، ومنهج المتكلمين في العقائد: إهمالهم التام لتوحيد العبادة، الذي هو قطب الرحى في دعوة الرسل، فلا يتعرض له المتكلمون في كتبهم، وينشغلون عنه بما يعرفه الناس فطرة، من وجود الله تعالى ووحدانيته.

(٢) سبق التعريف بهذه المصطلحات: ص ١٥٢، ١٢٨.

(٣) انظر: الفصل لابن حزم: ١/ ٤٠.

(٤) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية: ٨/ ٤٥٨.

فبهذين الأمرين تقوم قائمة الدليل العقلي، فموادّه مرجعها أخيرًا إلى هذه العلوم الفطرية التي خلقها الله في النفس البشرية، وعليها بناء العلوم والمعارف، كما أن تأثير الدليل العقلي في النفس مهما كانت قوته ووضوحه، وإخضاعه النفس لدلالته، إنما يحصل بما في النفس من فطرة على قبول الحق وإرادته وطلبه.

المطلب الثاني

دلالة الفطرة على وجود الله تعالى

المراد بقولنا: إن معرفة الله فطرية: أن كل إنسان يولد على صفة تقتضي إقراره بأن له خالقًا مدبرًا، وتستوجب معرفته إياه، وتألّهه له[(١)].

وهذه الصفة ذاتها هو القوة المغروزة في الإنسان، التي تقتضي اعتقاده للحق دون الباطل، وإرادته للنافع دون الضار، وإذا كان قد عُلم بالبراهين اليقينية القاطعة أن وجود الخالق هو أعظم الحقائق، وأن معرفته والتألّه له أعظمُ المنافع، فإنه يتعين بذلك أن يكون في الفطرة ما يقتضي معرفة الصانع والإيمان به[(٢)].

وقد جاء التنبيه إلى هذه المعرفة في عدة مواضع من القرآن والسنة، أذكر فيما يلي أهمها:

١- قوله عز وجل: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ * أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ * وَكَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ وَلَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ [الأعراف: ١٧٢-١٧٤].

وفي المراد بالأخذ والإشهاد قولان للمفسرين:

الأول: ما جاءت به السنة من أن الله تعالى مسح على ظهر آدم -عليه السلام-، فاستخرج منه ذريته، فأشهدهم على أنفسهم بربوبيته، فأقروا له بلسان المقال[(٣)]، وهذا قول جمهور المفسرين من أهل الأثر[(٤)].

الثاني: أن المراد بالأخذ والإشهاد خلقهم على الفطرة، المتضمنة الإقرارَ بالخالق، والشهادة له

---

(١) اعتمدت هنا ما دل عليه القرآن والسنة من أن المراد بالفطرة الإسلام، وأعرضت عن ذكر الخلاف أو الإشارة إليه؛ لأن الغرض هنا إنما هو بيان الناحية العقلية في دلالة الفطرة، ومن أراد التوسع فليراجع المجلد الثامن من درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية، والباب الثلاثين من شفاء العليل لابن القيم.

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية: ٤٥٨/٨، وشفاء العليل لابن القيم: ص٥٠٠.

(٣) انظر: المسند: ٤٤/١، ٤٥، ٢٧٢، والموطأ: ٨٩٨/٢، ٨٩٩، وسنن أبي داود: (٤٧٠٣)، والترمذي: (٣٠٧٥)، و(٣٠٧٨)، وغيرها من المواضع، وشرح الطحاوية بتحقيق التركي والأرناؤوط: ٣٠٣/١-٣٠٨.

(٤) انظر: الروح لابن القيم: ص٢٢٨.

بالربوبية، فالإشهاد والإقرار على هذا القول حاصلان بلسان الحال، لا بلسان المقال.

وقد ذكر الإمام ابن القيم عشرة وجوه في نظم الآية تدل على رجحان القول الثاني، أهمها أنه تعالى قال: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ﴾، ولم يقل: من آدم، ثم قال: ﴿مِنْ ظُهُورِهِمْ﴾ ولم يقل: من ظهره، ثم قال: ﴿ذُرِّيَّتَهُمْ﴾ بالإفراد في قراءة بعض السبعة، و﴿ذرياتهم﴾ بالجمع في قراءة بعضهم الآخر[1]، ولم يقل: ذريته، ثم قال: ﴿وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ﴾، والشاهد لا بد أن يكون ذاكرًا لما شهد به[2].

فإذا أخذنا بهذا القول للوجوه التي ذكرها ابن القيم، فإن معنى الآية يكون حينئذ: اذكر يا نبينا لبني آدم أخذنا لهم من أصلاب آبائهم، وخلقنا لهم على الفطرة مقرين بخالقهم، شاهدين على أنفسهم بأنه ربهم[3].

٢- ما جاء في جواب الرسل للكفار لما قالوا لهم: ﴿إِنَّا كَفَرْنَا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ وَإِنَّا لَفِي شَكٍّ مِمَّا تَدْعُونَنَا إِلَيْهِ مُرِيبٍ * قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [إبراهيم: ٩، ١٠].

وقد ذكر الحافظ ابن كثير أن قول الرسل: ﴿أَفِي اللَّهِ شَكٌّ﴾ يحتمل أمرين:

الأول: أفي وجوده شك؟!

والثاني: أفي تفرده باستحقاق العبادة دون غيره شك؟![4].

ورغم أن السياق القرآني يدل على الثاني -لأن الشك متوجه فيه لمضمون دعوة الرسل، ومعلوم أن مضمون دعوتهم توحيد العبادة- إلا أن اللفظ يتناول الشك في الله تعالى من كل وجه، بما في ذلك الشك في وجوده، والعبرة بعموم اللفظ كما هو معروف[5].

فيكون الرسل قد احتجوا على الكفار بحجتين:

الأولى: الفطرة، فإن قولهم: ﴿أَفِي اللَّهِ شَكٌّ﴾ استفهام تقرير مفاده النفي[6]، أي: أن الله تعالى فوق الشك، وأن الشك في إلهيته مما تنكره الفطر، وهذه الحجة داخلية، نابعة من نفس الإنسان.

والثانية: العقل، وذلك في قولهم: ﴿فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾، فإن هذا استدلال بالخلق على الخالق، وهذه الحجة خارجية، مأخوذة من دلالة الأثر على المؤثر.

---

(١) انظر: السبعة لابن مجاهد: ص٢٩٨.

(٢) انظر: كتابه الروح: ص٢٣٤، ٢٣٥.

(٣) انظر: الروح لابن القيم: ص٢٣٠، ودرء تعارض العقل والنقل: ٤٨٧/٨.

(٤) انظر: تفسير القرآن العظيم: ٥٧٧/٢.

(٥) انظر: الرسالة للشافعي: ص٥١ فقرة: ١٧٣ وما بعدها.

(٦) انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية: ٣٣٩/١٦.

٣- قوله عز وجل: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الروم: ٣٠]، وقد جاء نصب (فطرةَ) على الإغراء، بمعنى: الزموا فطرة الله، على أصح الأقوال[(١)]. كما جاء مثل ذلك في قوله تعالى: ﴿صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ﴾ [البقرة: ١٣٨]، قال مجاهد: فطرة الله[(٢)].

وقوله تعالى: ﴿لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾، إما أن يكون خبرًا بمعنى الطلب، فيكون المراد: لا تبدّلوا خلق الله بإفساد الفطرة التي فطر الناس عليها، وإما أن يكون خبرًا عل بابه، فيكون المعنى: لا يقدرُ أحدٌ على تغيير خلق الله[(٣)].

والاحتمال الأخير؛ إن أريد به أن الفطرة لا تتغير ولا تتبدل مطلقا، فإنه يردّه ما رواه الشيخان عن أبي هريرة ﷺ أن النبي ﷺ قال: >ما من مولود إلا يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه<[(٤)]، فهو صريح في تمكن المربي من إفساد الفطرة وتبديلها.

وإن أريد به أنه لا يقدر أحد على تبديل سنة الله تعالى في خلق الناس جميعا على الفطرة، وأنه ما من مولود إلا ويولد عليها، لا مبدل ولا مغيّر لهذه الفطرة من أصلها، وإن كان قد يطرأ عليها بعد ذلك ما يفسدها ويغيرها، فهذا حق لا شك فيه.

وقد يكون المراد بالتغيير المثبت في الحديث: الحيلولة دون أداء الفطرة لوظيفتها، وإظهارها لمقتضاها، لا أنها تنعدم فلا يبقى لها أثر بالكلية، فإن ذلك لو حصل لما ظهر مقتضى الفطرة وقت الشدائد، ولما بقي فيها حجية على من أُفسدت فطرته صغيرًا، وعلى هذا التفسير لتبديل الفطرة، فلا منافاة بين الحديث وبين الاحتمال الثاني لقوله تعالى: ﴿لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾.

٤- ما ورد من ذكر استيقاظ الفطرة عند الشدائد، وظهور أثرها، وبروز مقتضاها على النفوس، من اللجوء بالدعاء إلى الله تعالى، والتوجه إليه دون غيره بالاستغاثة، فهي تُقبل عليه إقبال العارف بمن يملك نجاته، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ ضُرٌّ دَعَا رَبَّهُ مُنِيبًا إِلَيْهِ﴾ [الزمر: ٨]، وما في معناها من الآيات[(٥)] التي تنبه إلى عودة الناس عند الشدائد إلى مقتضى الفطرة التي فُطروا عليها، وهذا من أعظم الشواهد الحسية على وجود المعرفة الفطرية واستقرارها في النفس.

---

(١) انظر: حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي: ١٢١/٧.

(٢) انظر: تفسير البغوي: ١٢١/١.

(٣) انظر: تفسير القرآن العظيم لابن كثير: ٤٧٨/٣، وتفسير البيضاوي: ٢٢٠/٢.

(٤) انظر: صحيح البخاري، كتاب الجنائز، باب إذا أسلم الصبي فمات هل يُصلى عليه... (٤٥٦/١)، برقم (١٢٩٢)، وصحيح مسلم: كتاب القدر، باب كل مولود يولد على الفطرة... (١٦٢٤/٤)، برقم (٢٦٥٨).

(٥) انظر: مثلا: الأنعام: ٤٠، ٤١، ويونس: ٢٢، والعنكبوت: ٦٥، والروم: ٣٣، ولقمان: ٣٢، وفصلت ٥١.

٥- استفهامات التقرير بالربوبية، نحو قوله تعالى: ﴿أَمَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَنْبَتْنَا بِهِ حَدَائِقَ ذَاتَ بَهْجَةٍ مَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُنْبِتُوا شَجَرَهَا أَءِلَهٌ مَعَ اللَّهِ بَلْ هُمْ قَوْمٌ يَعْدِلُونَ * أَمَّنْ جَعَلَ الْأَرْضَ قَرَارًا وَجَعَلَ خِلَالَهَا أَنْهَارًا وَجَعَلَ لَهَا رَوَاسِيَ وَجَعَلَ بَيْنَ الْبَحْرَيْنِ حَاجِزًا أَءِلَهٌ مَعَ اللَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ * أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَاءَ الْأَرْضِ أَءِلَهٌ مَعَ اللَّهِ قَلِيلًا مَا تَذَكَّرُونَ * أَمَّنْ يَهْدِيكُمْ فِي ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَنْ يُرْسِلُ الرِّيَاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ أَءِلَهٌ مَعَ اللَّهِ تَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ* أَمَّنْ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَمَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَءِلَهٌ مَعَ اللَّهِ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [النمل: ٦٠-٦٤][١].

فهذه الآيات وما شابهها تتضمن تقريرًا للناس بأمر تعرفه فطرهم، وهو ما غرسه الله فيها من معرفته[٢].

٦- وقد دلّت السنة النبوية على ما دل عليه القرآن، ففي الصحيحين عن أبي هريرة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: >ما من مولود إلا يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه، كما تُنتج البهيمة بهيمة جمعاء، هل تحسون فيها من جدعاء<. ثم يقول أبو هريرة ﷺ: ﴿فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ الآية[٣].

وروى مسلم بسنده عن عياض بن حمار أن رسول الله ﷺ قال فيما يرويه عن ربه أنه قال: >وإني خلقت عبادي حنفاء كلهم، وإنهم أتتهم الشياطين فاجتالتهم عن دينهم، وحرمت عليهم ما أحللت لهم، وأمرتهم أن يشركوا بي ما لم أنزل به سلطانًا<[٤].

فإن قيل: ألا يلزم من استقرار معرفة الله تعالى في الفطرة عدم وقوع إنكار الخالق، والحاصل أنه واقع بالفعل، فكيف اجتمع إنكاره مع كونه معروفا بالفطرة؟!

كما قد يقال أيضًا: إذا كانت معرفة الخالق والإقرار به ثابتًا في كل الفطر، فكيف ينكر ذلك كثير من النظار والأصوليين المشتغلين بإقامة الأدلة العقلية على المطالب الإلهية؟!

والواقع أن الاعتراض بمثل هذا نابع عن فهم قاصر لمعنى كون الإنسان مفطورًا على الإسلام، ومخلوقا على الحنيفية، إذ ليس المراد بهذا ما توهمه المعترض من أن الإنسان حين خرج من بطن أمه يعلم هذا الدين

---

(١) انظر: في مثل معنى تلك الآيات: يونس: ٣١، ٣٢، والعنكبوت: ٦١، ٦٣، ولقمان: ٢٥، والزخرف: ٨٧.

(٢) انظر: دلائل التوحيد للقاسمي: ص٢٥، ٢٦.

(٣) سبق تخريجه قريبا.

(٤) الصحيح، كتاب الجنة، باب الصفات التي يعرف بها في الدنيا أهل الجنة وأهل النار، (١٧٤١/٤) حديث رقم: (٢٨٦٥).

ويطلبه فعلًا[1]، فإن الله تعالى يقول: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٧٨]، وإنما المراد: أن فطرته مقتضية موجبة لدين الإسلام، بمعنى أن نفس الفطرة تستلزم الإقرار بالخالق ومحبته والإخلاص له، وذلك يحصل شيئًا بعد شيء بحسب كمال الفطرة، إذا سلمت من المعارض[2].

فمن أنكر الصانع إنما أنكره لفساد فطرته بطارئ ما، حال بينها وبين مقتضاها، فجاء التصريح في القرآن بأن الكفار في قرارة أنفسهم يعرفون الحق، وإن لم يذعنوا له، كما قال تعالى في شأن فرعون: ﴿لَقَدْ عَلِمْتَ مَا أَنْزَلَ هَؤُلَاءِ إِلَّا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [الإسراء: ١٠٢]، وقال في أهل النار: ﴿بَلْ بَدَا لَهُمْ مَا كَانُوا يُخْفُونَ مِنْ قَبْلُ﴾ [الأنعام: ٢٨]، وقال عن كفار قريش: ﴿فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ وَلَكِنَّ الظَّالِمِينَ بِآيَاتِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ﴾ [الأنعام: ٣٣].

بل إن نفس كلمة >كفر< مأخوذة من الستر والتغطية، وهذا أصل معناها في اللغة[3]، وأطلقت على الكافر؛ لأنه يستر ويغطي مقتضيات فطرته بحُجُب الشبهات والشهوات، فإذا زالت هذه الحجب بالحجج والبينات ظهرت مقتضيات الفطرة، كما حصل لسحرة فرعون، حيث قالوا: ﴿لَنْ نُؤْثِرَكَ عَلَى مَا جَاءَنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالَّذِي فَطَرَنَا﴾ [طه: ٧٢]، فكان أسلوب القرآن في الاستدلال بالخلق على الخالق كثيرًا ما يأتي في صورة التذكير، لا في صورة إنشاء معرفة جديدة لم تكن مغروزة في النفس، وهذا هو شأن المعارف الأولية.

أما إنكار بعض النظار، أو كثير منهم لدلالة الفطرة، فإن أول من عُرف به في الإسلام هم أهل الكلام، الذي اتفق السلف على ذمه وتضليل أهله، ومع ذلك فإن إنكارهم لها لا يعني أبدًا انتفاءها لديهم؛ فإن الإنسان قد يقوم بنفسه من العلوم والإرادات وغيرها من الصفات ما لا يعلم أنه قائم بنفسه، وقيام الصفة بالنفس غيرُ شعور صاحبها بأنها قامت به، كما أن وجود الشيء في الإنسان غير علم الإنسان به، ومثال ذلك: صفات بدنه؛ فإن منها ما لا يراه مطلقا، ومنها ما لا يراه إلا إذا تعمد، ومنها ما لا يراه لمانع في بصره، فكذلك صفات نفسه[4].

ويذكر شيخ الإسلام أنّ مما يبين ذلك أن الأفعال الاختيارية لا تُتصوّر إلا بإرادة تقوم بالفاعل، ويمتنع أن يفعلها وهو غير ناوٍ لها مريد، كالصلاة والصيام والحج والوضوء، ومع ذلك نجد كثيرًا من العلماء، فضلًا عن العامة، يستدعون النية بألفاظ يتكلفونها، ويشكون في وجودها مرة بعد مرة، حتى يخرجوا إلى ضرب من

---

(١) لا يتعارض هذا مع ما سبق تقريره من أن الفطرة تقتضي معرفة الحق وطلبه، إذا المقصود هنالك وجود القوة المقتضية لذلك، والمنفي هنا وقوع ذلك على التمام.

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية: ٣٨٣/٨، ٣٨٤ وشفاء العليل لابن القيم: ص٤٧٩.

(٣) انظر: مقاييس اللغة لابن فارس: ١٩١/٥.

(٤) انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية: ٣٤٠/١٦، ٣٤١.

الوسوسة يشبه الجنون، وكذلك حب الله تعالى في قلب كل مؤمن، لا يندفع ذلك حتى يزول الإيمان بالكلية، ومع هذا فكثير من أهل الكلام أنكروا محبة الله، وقالوا: يمتنع أن يكون مُحِبا، أو محبوبا[(١)]، وجعلوا هذا من أصول الدين، فكذلك الشأن في المعرفة: هي موجودة في قلوب هؤلاء، ولكن أنكروها، وقالوا: لا تحصل إلا بالنظر، كما قالوا في المحبة، ثم قد يكون ذلك الإنكار سببا لامتناع معرفة ذلك في نفوسهم؛ فإن الفطرة قد تفسد وتزول، كما أنها قد تكون موجودة ولا ترى[(٢)].

وقد اعتذر بعض العلماء عن المتكلمين في موقفهم هذا من الفطرة؛ بأنهم إنما سلكوا طريق النظر مبالغة في تقرير الربوبية، وقطعًا لأطماع الملاحدة[(٣)].

وظاهرٌ أن هذا الاعتذار إنما هو في حق من أقر منهم بكفاية المعرفة الفطرية، أما من أنكر كفايتها فلا يصلح هذا الاعتذار له.

والمتكلمون مع تعويلهم التام على النظر العقلي في إثبات الربوبية لم يستطيعوا تجاهل شهادة الفطرة بها كلية، فتجد في كلام بعض أئمتهم من الاعتراف بها وتقرير حجيتها ما يخالف موقفهم العام منها.

فهذا الراغب الأصفهاني يقول: (معرفة الله تعالى العامية -أي: الإجمالية- مركوزة في النفس، وهي معرفة كل أحد أنه مفعول، وأن له فاعلًا فعله، ونقله من الأحوال المختلفة)[(٤)].

وهذا الشهرستاني يصرح بشهادة الفطرة على وجود الله تعالى، ويفضل دلالتها على دلالة الحدوث والإمكان، فيقول: (ما شهد به الحدوث، أو دل عليه الإمكان بعد تقديم المقدمات، دون ما شهدت به الفطرة الإنسانية من احتياج في ذاته إلى مدبر هو منتهى الحاجات، فيُرغب إليه ولا يرغب عنه، ويُفزع إليه في الشدايد والمهمات؛ فإن احتياج نفسه أوضح له من احتياج الممكن الخارج إلى الواجب، والحادث إلى المحدث)[(٥)].

وهذا الفخر الرازي -أكثر المتكلمين إغراقًا في المعقولات- يذكر في تفسيره عند قوله تعالى: ﴿أَفِي اللَّهِ شَكٌّ﴾ وجوه دلالة الفطرة على وجود الله تعالى، فيذكر لطمة الصبي، وما قال بعض العقلاء من أنها تدل على وجود الصانع؛ لأن الصبي يصيح سائلًا عمن ضربه، فدل على أنه مفطور على أن كل حادث لا بد

---

(١) هذا لازم مذهبهم في تأويل المحبة بالإرادة، ولم أقف على تصريح لأحد منهم بهذا الامتناع، انظر: الكشاف للزمخشري: ١/٣٤٥، ٣٤٦ وشرح الأسماء والصفات للرازي: ٣٦٣، ٣٦٤.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية: ١٦/٣٤١-٣٤٤.

(٣) ذكر هذا القاسمي عن القزويني كما في دلائل التوحيد: ص٢٥، ولم أعرف مَنْ القزويني هذا ولا كتابه الذي ينقل عنه القاسمي.

(٤) الذريعة إلى مكارم الشريعة: ص١٩٩.

(٥) نهاية الإقدام في علم الكلام: ص١٢٥.

له من محدث، فإذا شهدت الفطرة بهذا فشهادتها بافتقار جميع الحوادث إلى الفاعل أولى.

ثم ذكر دلالة هذه اللطمة على التكليف ووجوب الجزاء ووجود الرسول.

وذكر -ثانيا- شهادة الفطرة باستحالة حدوث دار منقوشة متقنة البناء محكمة التركيب، إلا بوجود نقاش عالم وبانٍ حكيم، فمن باب أولى أن تشهد الفطرة بافتقار العالم إلى الفاعل المختار الحكيم. ثم ذكر ظهور مقتضى الفطرة عند الشدائد، وغير ذلك مما جعله وجوها لشهادة الفطرة بوجود الله تعالى[1].

بل وهذا الفيلسوف ابن رشد[2] يقول بعد أن قرر دليلي الاختراع والعناية من القرآن على وجود الله تعالى: (فهذه الطريق هي الصراط المستقيم، التي دعا الله الناس منها إلى معرفة وجوده، ونبههم عليه بما جعل في فطرتهم من إدراك هذا المعنى، وإلى هذه الفطرة الأولى المغروزة في طباع البشر الإشارة بقوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا﴾)[3].

وقد نقل القاسمي عن القزويني أنه أقر بالمعرفة الفطرية، وأن أهل الكلام يعلمون أن شهادة الفطرة أقرب إلى الخلق، وأسرع تعقلًا من دلالة الإمكان والحدوث[4].

---

(١) انظر: مفاتيح الغيب: ١٩/٩١-٩٣.

(٢) هو أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد، له إمامة في الفقه والخلاف، اعتنى بتلخيص كتب أرسطو عناية تامة. توفي سنة ٥٩٥هـ. انظر: عيون الأنباء في طبقات الأطباء: ٣/١٢٢-١٢٦، وعن عقيدته انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية: ٦/٢٣٧-٢٤٥.

(٣) مناهج الأدلة: ص٦٢.

(٤) انظر: دلائل التوحيد: ص٢٤، ٢٥.

المبحث الثاني

دلالة المخلوقات على الخالق

تمهيد

دلالة كل شيء على الله تعالى

لقد جاءت الأدلة العقلية الشرعية على إثبات الربوبية مناسبة في كثرتها لمكانة هذا الأصل من الاعتقاد.

وإذا كان من رحمة الله تعالى وحكمته أن ييسر للناس طرق العلم وأنواع الأدلة بقدر حاجتهم إليها[1]، فليس أمرٌ الناسُ أحوجُ إليه من معرفتهم بربهم عز وجل، فكانت السبل الشرعية المبذولة للدلالة على هذا الأصل العظيم فوق الحصر، وغاية ما يوجد في كلام من تكلم في أدلته إنما هو ذكر لأجناسها وأنواعها، أو أهمها وأشهرها، أو ذكر لوجوه الدلالة التي تنتظم أفرادًا كثيرة منها، وربما يُذكر وجه منها على أنه دليل واحد، وهو في الحقيقة جنس تحته أدلة لا تُحد، كما قال ابن رشد في دلالة الاختراع: (وفي هذا الجنس دلائل كثيرة على عدد المخترعات)[2].

ويمكننا أن نقول ابتداءً: إن كل شيء يدل على وجود الله تعالى؛ إذ ما من شيء إلا وهو أثر من آثار قدرته سبحانه، وما ثمّ إلا خالق ومخلوق، والمخلوق يدل على خالقه فطرةً وبداهةً، إذ ما من أثر إلا وله مؤثر، كما اشتهر في قول الأعرابي الذي سئل: كيف عرفت ربك؟ فقال -بفطرته السليمة-: البعرة تدل على البعير، والأثر يدل على المسير، فسماء ذات أبراج، وأرض ذات فجاج، وجبال وبحار وأنهار، أفلا تدل على السميع البصير؟![3].

وقد نبه القرآن العزيز إلى دلالة كل شيء على الله تعالى، كما في قوله تعالى: ﴿قُلْ أَغَيْرَ اللَّهِ أَبْغِي رَبًّا وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ١٦٤]، ووجه الدلالة هنا كامن في لفظ الربوبية، فإنه يتضمن السيادة والملك والتدبير[4]، والخلقُ من لوازم ذلك، إذ لا يكون مالكًا للعالمين ومدبرًا لهم إلا خالقهم، وذلك

---

(١) انظر: الرد على المنطقيين لابن تيمية: ص٢٤٥، ٢٥٥، وشرح الطحاوية لابن أبي العز: ص٨٦ بتخريج الألباني.

(٢) مناهج الأدلة: ص٦١.

(٣) انظر: ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان لابن الوزير: ص٨٣.

(٤) انظر: القرطين لابن مطرف: ٣ ومفردات الراغب: ١٨٤، وقد ورد النهي عن إطلاق الربوبية على المخلوق عند

مضمون قوله تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾[1]، وفي هذا المعنى قوله تعالى: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الزمر: ٦٢] وفيه التصريح بالخلق، وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ رَبَّ هَذِهِ الْبَلْدَةِ الَّذِي حَرَّمَهَا﴾ [النمل: ٩١] وفيه التصريح بالملك، وقال تعالى: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ [الأعراف: ٥٤]، وقال تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مَا مِنْ شَفِيعٍ إِلَّا مِنْ بَعْدِ إِذْنِهِ ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ﴾ [يونس: ٣]، وهنا صرح بالتدبير والخلق.

والمقصود: أن كل ما ذُكر في القرآن من إضافة الربوبية أو شيء من معانيها إلى المخلوقات –جميعها أو بعضها، سواء عبّر عنها بلفظ >العالمين< أو ما في معناه–، كل ذلك يتضمن إشارة إلى دلالة هذه المربوبات على ربّها، وشهادة هذه الآثار بوجود مؤثرها، فدل ذلك على أن القرآن لا تكاد تخلو سورة من سوره، بل ربما آية من آياته، إلا وفيها إشارة إلى دليل وجود الله –تبارك وتعالى–، وبذلك يتقرر ما ذكرنا، من أن أدلة وجود الله عز وجل تفوق العدّ والحصر، ويتأكد قول أبي العتاهية:

وفي كل شيء له آية ... تدل على أنه واحد[2]

ويتبين صحة ما قيل: إن لله طرائق بعدد أنفاس الخلائق[3].

وعلى هذا النحو من الاستدلال بآثار الربوبية في العوالم على الرب –جل وعلا–، جرى استدلال الأنبياء –عليهم السلام– أمام من جحد الربوبية، كما كان لإبراهيم مع النمرود فيما أخبر الله تعالى عنه بقوله: ﴿رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ﴾ [البقرة: ٢٥٨] وقوله: ﴿فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ﴾ [البقرة: ٢٥٨] أي: أن الدليل على وجوده حدوثُ هذه الأشياء بعد عدمها، وعدمها بعد وجودها، وهذا دليل ضروري، لذلك لما كابر النمرود، وزعم أنه يحيي ويميت، لم يسلّم له إبراهيم –عليه السلام–، ولم ينتقل إلى حجة أخرى، بل طرد الحجة نفسها[4]، حتى أظهر مكابرة خصمه، فكأنه قال له:

إضافته إلى المكلفين من الخلق، كقول: اسق ربك، أطعم ربك، بخلاف إضافته إلى غير المكلفين، فإنه يجوز إطلاقها على المخلوق، كقولهم: رب الثوب، ورب الدار، لعدم وقوع عبادة غير الله في هذه الحال، انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية: ٣٤٢/٩.

(١) سورة الفاتحة وغيرها خمسة مواضع، انظر: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن: ص٢١٧.

(٢) انظر: ديوانه: ص١٢٢، ونسبه ابن كثير في تفسيره إلى ابن المعتز، انظر: ٢٦/١.

(٣) انظر: دلائل التوحيد للقاسمي: ص٢٢.

(٤) انظر: الصواعق المرسلة: ٤٩٠/٢، ٤٩١، وعمدة التفسير عن الحافظ ابن كثير لأحمد شاكر: ١٦٨/٢، وقد غلّط ابن القيم من قال إن إبراهيم –عليه السلام– انتقل إلى حجة أخرى، وممن قال بهذا: الغزالي في القسطاس المستقيم، انظر: مجموعة القصور العوالي: ١٣/١.

إن كنت صادقًا في زعمك أنك تحيي وتميت، فالذي يحيي ويميت هو الذي يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب لتثبت دعواك، ﴿فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ﴾.

وهذا كليم الله موسى -عليه السلام- لما قال له فرعون: ﴿قَالَ فَمَنْ رَبُّكُمَا يَا مُوسَى * قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾ [طه: ٤٩، ٥٠]، أي: أنه قد ثبت خلقٌ وهدايةٌ للخلائق، ولا بد لها من خالق وهاد، وذلك الخالق والهادي هو الرب، لا رب غيره[١].

وهذا الجواب -كما يقول البيضاوي-: (في غاية البلاغة، لاختصاره وإعرابه عن الموجودات بأسرها على مراتبها، ودلالته على أن الغني القادر بالذات، المنعم على الإطلاق هو الله تعالى وأن جميع ما عداه مفتقر إليه منعم عليه في حد ذاته وصفاته وأفعاله)[٢].

وفي المراد يقول موسى عن الله تعالى: ﴿الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ﴾ يقول صاحب أضواء البيان: (فيه للعلماء أوجه لا يكذب بعضها بعضا، وكلها حق، ولا مانع من شمول الآية لجميعها)، ثم ذكرها، وهي باختصار:

- أنه تعالى أعطى كل شيء نظير خلقه في الصورة والهيئة أزواجا لهم، ثم هداهم لطريق المنكح...
- أنه تعالى أعطى كل شيء صلاحه ثم هداه إلى ما يصلحه.
- أنه تعالى أعطى كل شيء صورته المناسبة له، فلم يجعل الإنسان في صورة بهيمة...
- أنه تعالى أعطى كل شيء صورته وشكله الذي يطابق المنفعة المنوطة به...
- أنه تعالى أعطى الخلائق كل شيء يحتاجون إليه، ثم هداهم إلى طريق استعماله[٣].

وقد جاء استدلال موسى على الربوبية بدلالة المخلوقات مؤكّدًا مرةً بعد مرة، لما في هذه الدلالة من ضرورة عقلية، كما في قوله تعالى: ﴿قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ * قَالَ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنْ كُنْتُمْ مُوقِنِينَ * قَالَ لِمَنْ حَوْلَهُ أَلَا تَسْتَمِعُونَ * قَالَ رَبُّكُمْ وَرَبُّ آبَائِكُمُ الْأَوَّلِينَ * قَالَ إِنَّ رَسُولَكُمُ الَّذِي أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ * قَالَ رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [الشعراء: ٢٣-٢٨]، فكان جواب موسى -عليه السلام- على إنكار فرعون للخالق -جل وعلا- بأنه أعرف من أن ينكر[٤]، وأظهر من أن يشك فيه، فإن العلم به مستقر في الفطر، مغروز في القلوب، كما أن افتقار

---

(١) الوسيط في تفسير القرآن المجيد للواحدي: ٣/٢٠٩.

(٢) تفسير البيضاوي: ٢/٤٩.

(٣) انظر: أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن للشنقيطي: ٤/٤٥٢، ٤٥٣.

(٤) قول فرعون: ﴿وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ سؤال إنكار، لا سؤال استعلام عن الماهية؛ لأن فرعون لم يكن مقرًا بالصانع البتة، والسؤال عن الماهية إنما يكون بعد الاعتراف بالوجود، انظر: منهاج السنة لابن تيمية: ٢/١٧١، ودرء التعارض له: ١٠/٢٧٢، ٢٧٣، وشرح الطحاوية: ١/٢٦.

السماوات والأرض وما بينهما، والمشرق والمغرب، وسائر الموجودات، إلى الصانع، واستقرار ذلك في فطر الناس، أمر لا يمكن إنكاره إلا عنادًا، وقد ذكر موسى في حجته السماوات والأرض والليل والنهار والأولين والآخرين، فذكر الأعلى والأسفل، والميامن والمياسر، والمتقدم والمتأخر، وهذه هي الجهات الست للإنسان، وذكر التقدم والتأخر بالزمان بعد ذكر التقدم والتأخر بالمكان، وذكر خلق الإنسان بعد أن ذكر الخلق العام، وفي ذلك كله إمعان في التنبيه على دلالة كل شيء على الخالق جل وعلا، ولم يقل موسى في احتجاجه: إن كنتم موقنين بكذا وكذا، بل أطلق، فكأنه أراد أن يقول لهم: أي يقين كان لكم بشيء من الأشياء فأول اليقين: اليقين برب العالمين، وكذلك لما رماه فرعون بالجنون أجابهم موسى بأنكم أولى بهذا الوصف؛ فإن العقل مستلزم لعلوم ضرورية يقينية، وأعظمها في الفطرة الإقرار بالخالق، فلما ذكر موسى أولًا أن من أيقن بشيء فهو موقن بالله -واليقين بشيء هو من لوازم العقل-، بين ثانيا أن الإقرار به تعالى هو أيضا من لوازم العقل(١).

والمقصود بالتنبيه إلى أن منهج الأنبياء في الاستدلال على الربوبية هو استشهاد هذا الكون بأجمعه، واستنطاق الفطرة بما تعرفه وتقرّ به، من حاجة الخلق إلى خالق، وافتقار البرية إلى بارئ.

يقول أبو سليمان الخطابي -فيما نقله عنه الإمام ابن تيمية-: (إنك إذا تأملت هيئة هذا العالم ببصرك، واعتبرتها بفكرك، وجدته كالبيت المبني، المعد فيه ما يحتاج إليه ساكنه من آلة وعتاد، فالسماء مرفوعة كالسقف، والأرض ممدودة كالبساط، والنجوم منضودة(٢) كالمصابيح، والجواهر مخزونة كالذخائر، وضروب النبات مهيَّأة للمطاعم والملابس والمشارب، وصنوف الحيوان مسخرة للمراكب، مستعملة في المرافق، والإنسان كالمملّك البيت، المخوّل فيه، وفي هذا كله دلالة واضحة على أن العالم مخلوق بتدبير وتقدير ونظام، وأن له صانعًا حكيما، تام القدرة، بالغ الحكمة)(٣).

فالعالم كلّه إذًا شاهد ودليل على وجود الله تعالى؛ لذلك سمي عالَمًا، يقول ابن تيمية: (العالَم بالفتح مثل الخاتَم: ما يعلم به، كما أن الخاتم ما يختم به... ويسمّى كل صنف من المخلوقات عالَما؛ لأنه عَلم وبرهان على الخالق تعالى)(٤).

وهذه الدلالة مستندة إلى حقيقة فطرية بدهية تقدمت الإشارة إليها، ألا وهي افتقار الأثر إلى مؤثر، واستحالة وجوده بدونه، وإلى هذه القضية الأولية مردّ الأنواع والوجوه التي تتصرف إليها هذه الدلالة، دلالة

---

(١) لخصت تقرير هذه الآيات من كلام ابن تيمية في درء التعارض: ١٠/٢٧٤، ٢٧٥، ومن مجموع الفتاوى: ١٦/٣٣٥، ٣٣٦.

(٢) أي: مضمومة بعضها إلى بعض. انظر: غريب الحديث للخطابي: ٢/٣٨، ٣/٨٩.

(٣) بيان تلبيس الجهمية: ١/١٨٠. وانظر فصل (حقيقة الكون) من كتاب مقومات التصور الإسلامي، لسيد قطب.

(٤) النبوات: ص٢٦٨، وانظر أصول الدين للبغدادي: ص٣٤.

المخلوق على الخالق، والذي يحدد وجه الدلالة هو طبيعة الأثر في المخلوق، الناتجة عن صفة قائمة بالخالق -جل وعلا-، فمثلًا وجود المخلوق من أصله بعد عدمه هو أثر دال على خالقه القدير البديع، الذي اخترعه من العدم، على غير مثال سابق، وإذا اعتبرت ما في هذا المخلوق من أثر الإتقان والتسوية، دلك ذلك على وجود خالقه العليم الحكيم، الذي أتقنه وسوّاه، وهكذا إذا نظرت إليه من جهة ما فيه من العناية والموافقة لغيره من المخلوقات، أو من جهة ما فيه من التدبير والتسخير، أو غير ذلك من الآثار القائمة بهذا المخلوق أو ذاك، الشاهدة بوجود خالقه.

وعلى هذا النحو تتنوع وجوه الدلالة في المخلوقات على الخالق -جل وعلا-، وقد تجتمع هذه الوجوه أو كثير منها في مخلوق واحد، فيكون آية لوجود الله تعالى من نواح مختلفة.

كما قد يقتصر بعض المخلوقات على وجوه محدودة، فدلالة حصاةٍ ملقاةٍ في الفلاة ليست كدلالة خلق الإنسان، وهكذا خلق الإنسان ليس كخلق السماوات والأرض، كما وللناظر والمستدل دور في هذا لا يخفى(١).

وفيما يلي سوف أذكر -إن شاء الله تعالى- ما وقفت عليه من أهم مظاهر الدلالة في المخلوقات - من حيث الجملة- على خالقها، مراعيا عدم التكرار ما أمكن، فإن بين هذه المظاهر تلازما وتداخلا قد يتعسر معه تمييز بعضها عن بعض.

ثم أتبع ذلك بذكر صور هذا الدليل من القرآن ملخصةً في جنسين يشتملان المخلوقات كلها:

الأول: خلق الإنسان.

الثاني: خلق السماوات والأرض وما بث فيهما من دابة.

مستأنسًا في هذا التقسيم بقوله تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ﴾ [فصلت: ٥٣] وقوله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَثَّ فِيهِمَا مِنْ دَابَّةٍ﴾ [الشورى: ٢٩].

---

(١) انظر: آيات الله في الآفاق، أو طريقة القرآن في العقائد لمحمد أحمد العدوي: ص١.

المطلب الأول

مظاهر دلالة المخلوقات على الخالق

سأبين بحول الله تعالى في هذا المطلب مظاهر دلالة المخلوقات على الخالق من خلال خمس دلالات:

أولا: دلالة الخلق والاختراع

يراد بهذه الدلالة: ما ظهر من اختراع جواهر الأشياء الموجودة[١]، أي: إيجادها بعد العدم.

ولعل هذه الدلالة أقرب الوجوه وأظهرها، فإن وجود الموجودات بعد العدم، وحدوثها بعد أن لم تكن، يدل بداهة على وجود من أوجدها وأحدثها، وما من شك أن هذه الدلالة قائمة على العلم بحدوث هذه المخلوقات، وعدم قدمها وأزليتها، بيد أن العلم بهذا حاصل بالضرورة، من طريقي الحس والخبر الصادق.

يقول ابن تيمية: (نفس حدوث الحيوان والنبات والمعدن والمطر والسحاب ونحو ذلك معلوم بالضرورة، بل مشهود لا يحتاج إلى دليل، وإنما يعلم بالدليل ما لم يعلم بالحس وبالضرورة، والعلم بحدوث هذه المحدثات علم ضروري، لا يحتاج إلى دليل، وذلك معلوم بالحس أو بالضرورة: إما بإخبارٍ يفيد العلم الضروري، أو غير ذلك من العلوم الضرورية)[٢].

وليس شرطًا أن يقف كل أحد على حدوث كل شيء حتى يصدق بذلك، بل إن ذلك غير ممكن، كما يفهم من قوله تعالى: ﴿مَا أَشْهَدْتُهُمْ خَلْقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَا خَلْقَ أَنْفُسِهِمْ﴾ [الكهف: ٥١].

أما ما ابتدعه المتكلمون من الاشتغال بإثبات هذه الحقيقة الضرورية، واختراع دليل الجواهر والأعراض للتدليل عليها، فمفارقة واضحة للمنهج الشرعي القرآني، واستدلال عقيم بالغامض الخفي المشكوك فيه، بل المقطوع ببطلانه، على الواضح الجلي، الذي هو حق لا يخالجه شك، وسيأتي -إن شاء الله- الحديث عن مفارقة الطريقة الكلامية لطريقة القرآن في الاستدلال بحدوث المخلوقات، عند الكلام على خلق الإنسان.

ولقد أحسن ابن رشد حين ردّ العلم بهذه القضية والتي قبلها -أعني حاجة الحادث إلى محدث، والمخترَع إلى مخترِع- إلى الفطرة، حيث يقول: (وأما دلالة الاختراع فيدخل فيها وجود الحيوان كله، ووجود النبات، ووجود السماوات، وهذه الطريقة تُبنى على أصلين موجودين بالقوة في جميع فطر الناس، أحدهما:

---

(١) انظر: مناهج الأدلة لابن رشد: ص٦٠.

(٢) درء تعارض العقل والنقل: ٢١٩/٧

أن هذه الموجودات مخترعة، وهذا معروف بنفسه في الحيوان والنبات... فإنا نرى أجسامًا جمادية ثم تحدث فيها الحياة، فنعلم قطعا أن هاهنا موجدًا للحياة ومنعما لها، وهو الله -تبارك وتعالى-، وأما السماوات فنعلم من قبل حركاتها التي لا تفتر أنها مأمورة بالعناية بما هاهنا، ومسخرة لنا، والمسخَّر مأمور مخترَع من قبل غيره ضرورة.

وأما الأصل الثاني: فهو أن كل مخترَع فله مخترِع، فيصح من هذين الأصلين أن للموجود فاعلًا مخترِعًا له)[1].

وسبب تفريق ابن رشد بين الحيوان والنبات وبين السماوات في طريق إدراك حدوثها أن نعلم حدوث الأولين بالحس والمشاهدة، أما حدوث السماوات والأرضين والكواكب والشمس والقمر وغيرها مما لم نشاهد حدوثه فإنما نقف على حدوثها من طرق أخرى غير الحس والمشاهدة، نحو ما ذكره من التسخير والعناية، ونحو ما نراها عليه من النظام والإتقان والإحكام والتقدير والتدبير، وغير ذلك من ملزومات الحدوث، فهذه كلها مسالك للعلم الضروري بحدوثها، غير طريق المشاهدة والحس.

وقد جاء التنبيه على دلالة الخلق في القرآن في عدة مواضع، كقوله تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ * أَمْ خَلَقُوا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بَل لَا يُوقِنُونَ﴾ [الطور: ٣٥، ٣٦]، وقوله تعالى: ﴿أَوَلَا يَذْكُرُ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْئًا﴾ [مريم: ٦٧]، وقوله تعالى: ﴿وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا﴾ [مريم: ٩]، فدلت هذه الآيات على حجة المخلوق إلى خالق ضرورة، ودلت أيضًا على بطلان قول المتكلمين: إن الله تعالى عندما يخلق شيئًا من شيء، فإنما يتم ذلك بتغيير الصفات والأعراض، مع بقاء الجواهر على حالها، وأنكروا أن تكون نفس الأعيان القائمة بنفسها انقلبت حقيقتها فاستحالت ذاتها[2].

وكذلك سائر الآيات التي تذكر الخلق، وتتحدث عن حدوث الذوات وصفاتها، فكلها تشير إلى هذه الدلالة، مثل قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُزْجِي سَحَابًا ثُمَّ يُؤَلِّفُ بَيْنَهُ ثُمَّ يَجْعَلُهُ رُكَامًا فَتَرَى الْوَدْقَ يَخْرُجُ مِنْ خِلَالِهِ وَيُنَزِّلُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ جِبَالٍ فِيهَا مِنْ بَرَدٍ فَيُصِيبُ بِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَصْرِفُهُ عَنْ مَنْ يَشَاءُ يَكَادُ سَنَا بَرْقِهِ يَذْهَبُ بِالْأَبْصَارِ * يُقَلِّبُ اللَّهُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِأُولِي الْأَبْصَارِ * وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَاءٍ فَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى بَطْنِهِ وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى رِجْلَيْنِ وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى أَرْبَعٍ يَخْلُقُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [النور: ٤٣-٤٥].

وقد نبه ابن رشد إلى أن من أراد معرفة الله تعالى حق المعرفة من طريق دليل الاختراع، فعليه أن يتعرف

---

(١) الكشف عن مناهج الأدلة: ص٦١.

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل: ٢٢٠/٧ وما بعدها، و١٩٦/٥، وسيأتي -إن شاء الله- نقد هذا القول في ص: ٢٦٠.

على جواهر الأشياء، ليقف على الاختراع الحقيقي في جميع الموجودات؛ لأن من لم يعرف حقيقة الشيء لم يعرف حقيقة الاختراع[1].

وينبغي التنبّهُ هنا إلى أن التعرف على جواهر الأشياء وخواصها إنما هو شرط في معرفة الله تعالى حق المعرفة من طريق دليل الاختراع فحسب كما ذكر ابن رشد، وقد أحسن بذكر هذا القيد، فإن من الخطأ الإطلاق والتعميم في هذا المقام؛ لأنا نعلم أن الأنبياء -عليهم السلام- وأكثر أتباعهم من الأولياء والصالحين هم أعرف الخلق بالله قطعًا، ولم تتوقف معرفتهم به على معرفة جواهر الأشياء، والوقوف على حقيقة الاختراع فيها، فلديهم إلى معرفة الله ما هو أعظم من هذا الطريق، ألا وهو الوحي بالنسبة للأنبياء، والإيمان بالنسبة لأتباعهم[2].

وقد يعبر عن دلالة الخلق هذه أو الاختراع -كما يسميها ابن رشد- بعبارات أخرى، كالعجز والنقص والافتقار[3]، وكالحدوث والإمكان في الذوات والصفات[4]، وذلك أنا إذا شاهدنا وجود بعض الموجودات بعد عدمها، وعدمها بعد وجودها -كالحيوان والنباتات والمعادن والسحاب والمطر والرعد والبرق، وكما نشاهد من حركات الكواكب، وتعاقب الليل والنهار، وحدوثهما بعد بعضهما- فإنا بذلك نعلم يقينا بحدوثها وافتقارها إلى محدِث، ولا يكون هو محدَثا، كما نعلم ضرورة إمكانها وحاجاتها إلى واجب بنفسه، وكل ما كان محدَثا ممكنا فهو مربوب مصنوع فقير، لا بد له من رب خالق غني[5].

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (كل واحد من الحدوث والإمكان دليل على الافتقار إلى الصانع، وإن كانا متلازمين... وكون الممكن والمحدث مفتقرا إلى الفاعل هو من لوازم حقيقته، لا يحتاج أن يعلل بعلة جعلته مفتقرا، بل الفقر لازم لذاته، فكل ما سوى الله فقير إليه دائما، لا يستغني عنه طرفة عين، وهذا من معاني اسم الصمد، فالصمد: الذي يحتاج إليه كل شيء، وهو مستغن عن كل شيء، وكما أن غنى الرب ثبت له لنفسه لا لعلة جعلته غنيا، فكذلك فقر المخلوقات وحاجتها إليه ثبت لذواتها، لا لعة جعلتها مفتقرة إليه)[6].

---

(١) انظر: مناهج الأدلة: ص٦١.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى: ١/٢ وما بعدها فهو مهم جدًا.

(٣) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية: ٢٦٥/٣، ومجموع الفتاوى له: ٩/٢-١٢، والرد على المنطقيين له: ص٣٤٥.

(٤) انظر: شرح الأصفهانية: ص١٦، والممكن هو ما كان قابلًا للوجود والعدم، والحادث ما كان مسبوقا بعدم، انظر: الأربعين للرازي: ١٠١/١.

(٥) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية: ٢٦٥/٣، ٢٦٦.

(٦) الرد على المنطقيين: ص٣٤٦.

وقد يُساق دليل الخلق والاختراع هذا في هيئة تقرير الافتقار إلى مسبب الأسباب في وجود الموجودات، كما هو تعبير ابن خلدون[١] حيث يقول: (اعلم أن الحوادث في عالم الكائنات، سواء كانت من الذوات أو من الأفعال البشرية أو الحيوانية، فلا بد لها من أسباب متقدمة عليها، بها تقع في مستقر العادة! وعنها يتم كونه، وكل واحد من تلك الأسباب حادث أيضا، فلا بد له من أسباب أخرى، ولا تزال تلك الأسباب مرتقية، حتى تنتهي إلى مسبب الأسباب وموجدها وخالقها، لا إله إلا هو سبحانه)[٢].

وواضح أن مضمون هذا الكلام إنما هو إبطال التسلسل في المؤثرات، وذلك أن دلالة الخلق والاختراع لا تتم إلا بإثبات بطلان تسلسل الأسباب -التي جعلها الله تعالى واسطة في وجود المحدثات- إلى ما لا نهاية، فالإنسان مثلًا سبب وجوده والداه، وكذلك الشأن في الوالدين، فلو تسلسل الأمر إلى ما لا نهاية لكان في ذلك شبهة تقدح في الحاجة إلى الخالق -جل وعلا-، بيد أن هذه الشبهة ظاهرة البطلان عند جميع العقلاء، بل هي معلومة الفساد بالضرورة، وقد أمر النبي -عليه الصلاة والسلام- بالاستعاذة بالله تعالى، والانتهاء عند ورود هذه الوساوس والشبهات الشيطانية، كما روى البخاري بسنده عن أبي هريرة ﵁ قال: قال رسول الله ﷺ: >يأتي الشيطان أحدكم فيقول: من خلق كذا؟ من خلق كذا؟ حتى يقول: من خلق ربك؟ فإذا بلغه فليستعذ بالله ولينته<[٣]. وهو عند مسلم بلفظ: >لا يزال الناس يتساءلون حتى يقال: هذا خلَق الله الخلق، فمن خلق الله؟ فمن وجد من ذلك شيئًا فليقل: آمنت بالله<[٤].

وفي بعض الروايات في غير الصحيحين: >فإن فعلتم فقولوا: الله قبل كل شيء، وهو كائن بعد كل شيء، وهو خالق كل شيء<[٥].

وذكر شيخ الإسلام أن بعض أهل الكلام سُئل: لِمَ لمْ يبين النبي ﷺ البرهان المبين لفساد التسلسل

---

(١) هو عبد الرحمن بن محمد بن محمد بن الحسن المعروف بابن خلدون، اشتهر بمقدمة تاريخه، التي أسس فيها قواعد علم الاجتماع، توفي سنة ٨٠٨. انظر: البدر الطالع للشوكاني: ٣٣٧/١.

(٢) المقدمة: ص٤٩٠، مع تاريخه ابن خلدون.

وقد وصف ابن خلدون هذا الدليل بأنه أقرب الطرق والمآخذ، وقوله: (في مستقر العادة) هذا بناءً على مذهبه الأشعري في إنكار تأثير الأسباب، أما السلف فيثبتون تأثيرها مع كونها من قدر الله تعالى، فالله تعالى يفعل بها، لا عندها كما يقول الأشاعرة. وانظر نحو كلام ابن خلدون هذا أو قريبا منه في الفلسفة القرآنية للعقاد: ص١١٥، فقد ذكر من أدلة وجود الله تعالى في القرآن برهان الخلق، أو البرهان الكوني، وفحواه كما ذكر أن المتحركات لا بد لها من محرك، والممكنات لا بد لها من موجدٍ واجب الوجود.

(٣) الصحيح، كتاب بدء الخلق، باب صفة إبليس وجنوده، (١١٩٤/٣)، حديث رقم: (٣١٠٢).

(٤) الصحيح، كتاب الإيمان، باب بيان الوسوسة في الإيمان، (١١١/١)، حديث رقم: (١٣٤).

(٥) انظر: الأسماء والصفات للبيهقي: ص٢٤، ٢٥، وكتاب العظمة لأبي الشيخ: ٤١٣/١، ٤١٤، وصون المنطق للسيوطي: ص٤٥.

والدور، وإنما أمر بالاستعاذة؟ فكان جوابه أن هذا مثل من عرض له كلب ينبح عليه ليؤذيه ويقطع عليه طريقه، فتارة يضربه بعصاه، وتارة يطلب من صاحب الكلب أن يزجره، فالبرهان هو الطريق الأول، وفيه صعوبة، والاستعاذة بالله هو الثاني وهو أسهل.

وقد أنكر شيخ الإسلام كلًّا من السؤال والجواب غاية الإنكار، إذ بُنيا على أن وسواس التسلسل يندفع بطريقين؛ أحدهما: البرهان، والآخر: الاستعاذة، وأن النبي ﷺ إنما أمر بالثاني دون الأول، وقال إن: (هذا خطأ، بل النبي ﷺ أمر بطريقة البرهان حيث يؤمر بها، ودل على مجاميع البراهين التي يرجع إليها غاية نظر النظار، ودل من البراهين على ما هو فوق استنباط النظار، والذي أمر به في دفع هذا الوسواس ليس هو الاستعاذة فقط، بل أمر بالإيمان، وأمر بالاستعاذة، وأمر بالانتهاء، ولا طريق إلى نيل المطلوب من النجاة والسعادة إلا بما أمر به، لا طريق غير ذلك)[١]. ثم بين ذلك من وجوه عدة، حاصلها:

أولا: أن الشبهات القادحة في العلوم الضرورية لا يمكن الجواب عنها بالبرهان، وأن غاية البرهان أن ينتهي إليها، فإذا وقع الشك فيها انقطع طريق النظر والبحث، وإذا تبين هذا، فالوسوسة والشبهة القادحة في العلوم الضرورية لا تُزال بالبرهان، بل متى فكر العبد ونظر، ازداد ورودها على قلبه، وقد يغلب الوسواس حتى يعجز عن دفعه عن نفسه، كما يعجز من حل الشبهة السوفسطائية، وهذا يزول بالاستعاذة بالله؛ فإن الله تعالى هو الذي يعيذ العبد، ويجيره من الشبهات المضلّة.

ثانيا: أن النبي ﷺ لم يأمر بالاستعاذة وحدها، بل أمر العبد أن ينتهي عن ذلك مع الاستعاذة، إعلامًا منه بأن هذا السؤال هو نهاية الوسواس، فيجب الانتهاء عنه، ليس هو من البدايات التي يزيلها ما بعدها، فإذا وصل العبد إلى غاية الغايات ونهاية النهايات، وجب وقوفه، فإذا طلب بعد ذلك شيئًا وجب أن ينتهي.

ثالثا: أن النبي ﷺ أمر العبد أن يقول: >آمنت بالله<، وفي رواية: >ورسوله<، فهذا من باب دفع الضد الضار بالضد النافع، فإن هذا القول إيمان، وذكر الله يُدفع به ما يضاده من الوسوسة القادحة في العلوم الضرورية الفطرية[٢].

ويقول شيخ الإسلام في موضع آخر: (ومعلوم بضرورة العقل أن المحدَث لا بد له من محدِث، وأنه يمتنع تسلسل المحدِثات، بأن يكون للمحدِث محدِث، وللمحدِث محدِث، إلى غير غاية، وهذا يسمى تسلسل المؤثرات والعلل والفاعلية، وهو ممتنع باتفاق العقلاء... ومعلوم أن المحدَث الواحد لا يحدث إلا بمحدِث، فإذا كثرت الحوادث وتسلسلت، كان احتياجها إلى المحدِث أولى، وكلها محدَثات، فكلها محتاجة

---

(١) درء تعارض العقل والنقل: ٣/٣٠٨، ٣٠٩.

(٢) انظر: هذه الوجوه في درء تعارض العقل والنقل: ٣/٣٠٩، ٣١٨.

إلى محدِث، وذلك لا يزول إلا بمحدِث لا يحتاج إلى غيره، بل هو قديم أزلي بنفسه -سبحانه وتعالى-)[١].

وإذ قد تبين بطلان التسلسل في العلل، فينبغي التنبّه إلى أن انتهاء المحدثات إلى مُحدِث لا يكون هو محدَثا، يلزم منه أن حدوثها مترتبة على أسبابها لم يكن من فعل تلك الأسباب استقلالًا، بل هو أيضًا من خلق الله وفعله بتلك الأسباب، وإنما كان خلقها وإحداثها أولًا مباشرًا مجردًا عن السبب، ثم صار خلقها وإحداثها بعد ذلك مرتبًا على أسبابٍ مخلوقة أيضًا، وهذا هو مضمون ما رواه البخاري بسنده عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال النبي ﷺ: >لا عدوى ولا صفر ولا هامة< فقال أعرابي: يا رسول الله، فما بال الإبل تكون في الرمل كأنها الظباء، فيخالطها البعير الأجرب فيجربها؟ فقال رسول الله ﷺ: >فمن أعدى الأول؟<[٢].

قال ابن حجر: (وهو جواب في غاية البلاغة والرشاقة، وحاصله: من أين جاء الجرب للذي أعدى بزعمهم؟ فإن أجيب: من بعير آخر، لزم التسلسل، أو سبب آخر فليفصح به، فإن أجيب بأن الذي فعله في الأول هو الذي فعله في الثاني ثبت المدَّعى، وهو أن الذي فعل بالجميع ذلك هو الخالق القادر على كل شيء، وهو الله سبحانه وتعالى)[٣].

---

(١) مجموع الفتاوى: ٤٤٥/١٦.

(٢) الصحيح، كتاب الطب، باب لا صفر، (٢١٦١/٥)، حديث رقم: (٥٣٨٧).

والهامة: البومة، كانوا يتشاءمون بها، وقيل غير ذلك. وصفر: الشهر، كانوا يتشاءمون من السفر فيه، أو هو داء يأخذ البطن، كما جز الإمام البخاري. انظر: فتح الباري لابن حجر: ١٨١/١٠، ٢٥٢.

(٣) فتح الباري: ٢٥٢/١٠، وانظر بدائع الفوائد لابن القيم: ١٢٧/٤.

ثانيا: دلالة العناية[1]

ويراد بالعناية ما نشهده ونحسّ به من الاعتناء المقصود بهذه المخلوقات عمومًا، وبالإنسان على وجه الخصوص، والذي يتجلى فيما نراه وندركه من موافقة هذه الموجودات للإنسان أتم الموافقة، وكذلك في موافقة هذه الموجودات بعضها لبعض، وذلك لا يكون قطعًا إلا من قِبل فاعلٍ قاصدٍ لذلك مريد[2].

فهذه الدلالة تنبني على أصلين:

الأول: العلم بهذه الموافقة.

الثاني: أن هذه الموافقة هي ضرورة من قبل فاعل قاصد مريد[3].

فأما الأصل الأول فيُتحصّل -كما يقول ابن رشد- باعتبار موافقة الموجودات للإنسان، كالليل والنهار، والشمس والقمر، والأزمنة الأربعة، والأمطار والمياه بأنواعها، والرياح والأرض، وكثير من الحيوان والنبات، وكذلك أعضاء البدن والحيوان، وجزئيات كثيرة لا تحصى، ومعرفة منافع الموجودات داخلة في هذا الجنس، وكلما كان الوقوف على منافع الموجودات وحِكَمها والغاية التي وجدت لأجلها أطول وأكثر تأملًا، كان الوقوف على هذه الدلالة أتم.

وأما الأصل الثاني: فهو قضية بدهيّة فطرية، لا يجحدها إلا مكابر، وبذلك تكون دلالته في غاية القوة والحجّية، حيث قامت على معلومات أولية بدهية، ومشاهدات حسيّة في متناول الجميع.

كما أنها تكون قد جمعت بين القطعية في الدلالة والوضوح والبساطة للخاصة والعامة[4].

يقول ابن رشد شارحًا دليل العناية هذا: (... وذلك كما أن الإنسان إذا نظر إلى شيء محسوس، فرآه قد وُضع بشكل ما، وقدْر ما، ووضْع ما، موافقٍ في جميع ذلك للمنفعة الموجودة في ذلك الشيء المحسوس، والغاية المطلوبة، -حتى يعترف أنه لو وُجد بغير ذلك الشكل، وبغيرِ ذلك الوضع، أو بغير ذلك القدر، لم توجد فيه تلك المنفعة- علم على القطع أن لذلك الشيء صانعا صنعه، ولذلك وافق شكلهُ ووضعه وقدْره تلك المنفعة، وأنه ليس يمكن أن تكون موافقةُ اجتماع تلك الأشياء لوجود المنفعة بالاتفاق)[5].

---

(١) مصدر عنى يعني عناية، بمعنى قصد. انظر: مقاييس اللغة لابن فارس: ٤/١٤٦.

(٢) انظر: مناهج الأدلة: ص٦٠.

(٣) المرجع السابق: ص٦٠.

(٤) مناهج الأدلة: ص٥٩.

(٥) المرجع السابق: ص٦٠.

ويضرب ابن رشد لذلك مثالًا برجل رأى حجرًا على الأرض، على صفة يتأتى منها الجلوس وضعًا وقدرًا، فإنه يعلم يقينا بأنه إنما صنعه صانع، ومتى لم يشاهد شيئا من هذه الموافقة للجلوس، فإنه يقطع بأن وجوده في ذلك المكان، وعلى صفة ما، إنما هو بالاتفاق، ثم يقول ابن رشد: (وكذلك الأمر في العالم كله، فإنه إذا نظر الإنسان إلى ما فيه من الشمس والقمر، وسائر الكواكب، التي هي سبب الأزمة الأربعة -يعني فصول السنة- وسبب الليل والنهار، وسبب الأمطار والمياه والرياح، وسبب عمارة أجزاء الأرض، ووجود الناس، وسائر الكائنات من الحيوانات البرية، وكذلك الماء، موافقا للحيوانات المائية، والهواء للحيوانات الطائرة، وأنه لو اختل شيء من هذه الخلْقة والبنية لاختل وجود المخلوقات التي هاهنا، علم على القطع أنه ليس يمكن أن تكون هذه الموافقة التي في جميع أجزاء العالم للإنسان والحيوان والنبات بالاتفاق، بل ذلك من قاصد قصده، ومريد أراده، وهو الله عز وجل، وعلم على القطع أن العالم مصنوع، وذلك أنه يعلم ضرورة أنه لم يمكن أن توجد فيه هذه الموافقة لو كان وجوده عن غير صانع، بل عن الاتفاق)[(١)].

ودليل العناية هذا، ودليل الاختراع قبله، هما دليلا الشرع على وجود الله تعالى في رأي ابن رشد، إضافة إلى المعرفة الفطرية[(٢)].

والآيات القرآنية المنبهة على وجود الله تعالى، لا تخرج في نظره عن هذين الجنسين من الأدلة[(٣)]، وهي عنده ثلاثة أنواع:

١- نوع ينبه على العناية فحسب، كقوله تعالى: ﴿أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا﴾ الآيات [النبأ: ٦-١٦]، وقوله: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي جَعَلَ فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا وَجَعَلَ فِيهَا سِرَاجًا وَقَمَرًا مُنِيرًا﴾ [الفرقان: ٦١].

٢- نوع ينبه على الاختراع فحسب، كقوله تعالى: ﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ﴾ [الطارق: ٥]، وقوله: ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾ الآيات [الغاشية: ١٧-٢٠].

٣- ونوع ينبه على الدلالتين معًا، وهي أكثر الآيات الواردة في هذا المعنى[(٤)].

وقد نبه ابن رشد بعد تقريره هذين الدليلين إلى أن هذه الطريقة في الاستدلال على وجود الله تعالى هي الصراط المستقيم التي دعا الله الناس فيها إلى معرفة وجوده، ونبههم عليه بما جعل في فطرهم من إدراك هذا المعنى[(٥)].

كما نبه إلى أنها طريقة الخواص، كما هي طريقة الجمهور، وإنما الاختلاف بينهما في أمرين:

---

(١) مناهج الأدلة: ص٩٨.

(٢) انظر: مناهج الأدلة: ص٦١، ٦٣.

(٣) المرجع السابق: ص٦١.

(٤) انظر: مناهج الأدلة: ص٦١.

(٥) المرجع السابق: ص٦٢.

الأول: التفصيل، فبينما يقف الجمهور عند المعرفة الحسية بما يدل على العناية والاختراع، لا يتجاوزون ذلك، يزيد العلماء على ذلك بمعرفة ما يُدرك بالبرهان، من العناية والاختراع، كمعرفة منافع أعضاء الإنسان والحيوان.

الثاني: التعمق في معرفة الشيء الواحد نفسه، ومثال ذلك: النظر في المصنوعات البشرية، فإن الجمهور إنما يعرفون من أمرها أنها مصنوعات، وأن لها صانعًا، وأما العلماء فيفضلون بزيادة علم بصنعتها، وبوجه الحكمة فيها، مما يلزم منه أن يكونوا أعلم بالصانع من جهة صنعته من الجمهور، الذين لا يعلمون إلا أنها مصنوعة فقط(١).

وما ذكره ابن رشد من الاختلاف بين الخواص والعوام في كيفية النظر في دلالتي الاختراع والعناية حق، إلا أن هاهنا أمرًا يجدر التنبيه إليه، وهو أنا إذا سلّمنا بأن ميزة الخواص على العوام هي التفصيل والكثرة والتعمق في إدراك الحِكم والفوائد والغايات، فهل الأنبياء والأولياء وسادات المؤمنين، من الصحابة والتابعين، وأئمة المسلمين، الذين بلغوا الدرجات العالية في كمال الإيمان، هل هم بهذا الاعتبار من الخواص أم من العوام؟

فإنا نعلم يقينا أن الغالب عليهم أنهم لم يعانوا شيئا من علم الطبائعيين، من الحكماء والأطباء والفلكيين، ولم يتكلفوا شيئا من ذلك، وكذلك بالنسبة للعلوم العصرية الحديثة، والمكتشفات المتأخرة، نقطع أنهم ما عرفوا عنها شيئا، فهل نقول: فاتهم فضل ذلك؛ إذْ لم يتعمقوا أو يتعرفوا على تفاصيل الحِكم في المخلوقات؟ أم نقول: إن القدْر المطلوب لرسوخ اليقين في القلوب قد وفّى القرآن بالإشارة إليه، وأتى فيه بما لا مزيد عليه، أما ما وراء ذلك من التعمق والتفصيل، فليس مما يتوقف عليه زيادة إيمان ويقين؟ نعم؛ يتوقف عليه زيادة معرفة بالصانع من جهة صنعته كما قال ابن رشد، ولقد أحسن بذكر هذا القيد، ولكن مطلق المعرفة بالخالق غيرُ الإيمان الشرعي، الممدوح صاحبه في القرآن، ولعل من أعظم ما يشهد لهذا الذي قلناه أن أكثر الناس اليوم علمًا بتفاصيل ودقائق الصنائع، وخصائص المخلوقات وحِكمِها هم من الكفار، إما كتابيين، أو ملاحدة، أو وثنيين، وهؤلاء قصاراهم أن يثبتوا وجود الصانع ويقروا به، ومع ذلك لا يصح أن يُثبتَ لهم إيمان يستحقون عليه المدح.

والذي دعا هنا إلى التنبيه إلى هذا الأمر: ما وقع قديما من كثير من أهل الكلام، ولا يزال يقع من كثير ممن يؤلفون في العقائد، من تسمية مجرد إثبات الصانع إيمانا، وهو خطأ فاحش، ناتج عن الجهل بحقيقة الإيمان في الكتاب والسنّة واعتقاد السلف(٢).

---

(١) المرجع السابق: ص٦٣-٦٤.

(٢) من أوضح الأمثلة لذلك: كتاب >قصة الإيمان بين الفلسفة والعلم والقرآن< فهو على ظرافته لم يبخل بوصف الإيمان على أحد من مثبتي الصانع.

وقد اعتمدت على ابن رشد في تقرير دلالة العناية؛ لأنه قد وافق في ذلك منهج السلف إجمالًا في طريق إثبات وجود الله تعالى، وتجرد لبيان ما قصد الشرع بيانه من طرق معرفة الله تعالى، كما أبلى بلاءً حسنا في نقد منهج المتكلمين العقيم في الاستدلال لهذه القضية(١)، وكان له سبق -فيما أعلم- في تقرير دلالتي الاختراع والعناية على نحو ما سبق، وإن كان مسبوقا في الإشارة عمومًا إلى أدلة القرآن العقلية على وجود الله تعالى، كما في كلام أبي سليمان الخطابي وغيره(٢).

ومع ذلك فقد اعتبر شيخ الإسلام ابن تيمية ابنَ رشد مقصّرًا في حق أدلة القرآن، رغم موافقته له على ما قرر من أدلة، وتحسينه لها في الجملة(٣).

يقول ابن تيمية: (فهذا الرجل -يعني ابن رشد- مع أنه من أعيان الفلاسفة، المعظمين لطريقتهم، المعتنين بطريقة الفلاسفة المشائين، كأرسطو(٤) وأتباعه، بيّن أن الأدلة العقلية الدالة على إثبات الصانع مستغنية عما أحدث المعتزلة ومن وافقهم من الأشعرية وغيرهم من طريقة الأعراض ونحوها، وأن الطرق الشرعية التي جاء بها القرآن هي طرق برهانية تفيد العلم للعامة والخاصة، والخاصة عنده يدخل فيهم الفلاسفة، والطرق التي لأولئك هي مع طولها وصعوبتها لا تفيد العلم لا للعامة ولا للخاصة.

هذا مع أنه لم يقدر القرآن قدره، ولم يستوعب أنواع الطرق التي في القرآن، فإن القرآن قد اشتمل على بيان المطالب الإلهية بأنواع من الطرق، وأكمل الطرق)(٥).

هذا، ويمكن تلخيص الاستدراكات على كلام ابن رشد عن دلالتي الخلق والعناية في النقاط التالية:

١- عدم إعطاء المعرفة الفطرية حقها من الأهمية والحجية، فابن رشد وإن ألمح إلى الفطرة بقوله بعد ذكر الاختراع والعناية: (فهذه الطريق هي الطريق المستقيم التي دعا الله الناس فيها إلى معرفة وجوده، ونبههم عليه بما جعل في فطرتهم من إدراك هذا المعنى، وإلى هذه الفطرة الأولى المغروزة في طباع البشر الإشارة بقوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ﴾، إلى قوله: ﴿قَالُوا بَلَى

---

(١) انظر: مناهج الأدلة: ص٤٩ وما بعدها.

(٢) انظر: بيان تلبيس الجهمية: ١/١٧٧، وموقف ابن حزم من الإلهيات للدكتور أحمد الحمد: ص١٣٤.

(٣) انظر: بيان تلبيس الجهمية: ١/١٧٦.

(٤) هو أرسطو طاليس -أي: تام الفضيلة- بن نيقوماخس الفيثاغوري الجهراشني، تلميذ أفلاطون، إليه انتهت فلسفة اليونانيين، وهو خاتمة علمائهم، وسيد حكمائهم، وهو واضع المنطق اليوناني، لذا سمّي بالمعلم الأول، توفي سنة ٣٢٢ قبل الميلاد، وأتباعه يسمّون: المشاؤون، وفلسفته تسمى المشائية القديمة، نسبة إلى طريقته في التدريس وهو يطوف في الرواق وقد أحاط به تلامذته. انظر: إخبار العلماء بأخبار الحكماء للقفطي: ص٢١، ٢٢، والموسوعة العربية للفلسفة: ٢/١٢٧٣، ١٢٧٤.

(٥) درء تعارض العقل والنقل: ٩/٣٣٣

شَهِدْنَا﴾)[1].

إلا أن هذا ليس بصريح في كفاية المعرفة الفطرية في تحصيل أصل اليقين، والإقرار بوجود الله تعالى دون الحاجة إلى نظر، وغاية ما يدل عليه كلامه: التسليم باستناد الأدلة العقلية التي ذكرها -الاختراع والعناية- إلى العلوم الفطرية البدهية، كالعلم بحاجة الأثر إلى مؤثر، ونحو ذلك، وهذا إنما هو جزء من المعرفة الفطرية، لا يشمل كلّ ما قرره الشرع في آيات الفطرة وأحاديثها التي سبقت الإشارة إليها.

وقد صرح ابن رشد بإيجاب النظر، وعدم كفاية المعرفة الفطرية، موافقا في ذلك المتكلمين، كما في قوله: (وليس لقائل أن يقول: إنه لو كان واجبا على كل من آمن بالله -أعني لا يصح إيمانه إلا من قبل وقوعه على هذه الأدلة- لكان النبي ﷺ لا يدعو أحدًا إلى الإسلام إلا عرض عليه هذه الأمثلة؛ فإن العرب كلها تعترف بوجود الباري)[2].

٢- حصر أدلة الشرع في العناية والاختراع، وقد انتقد ابنُ تيمية ابن رشد في هذا كما مرّ في كلامه السابق، وابن تيمية يرى أن الطرق الشرعية التي نبه القرآن عليها لإثبات وجود الله تعالى كثيرة جدًا، لا تكاد تنحصر[3].

ويمكن الاعتذار عن ابن رشد في هذا الحصر بأنه إنما نبه على جنس الأدلة، ولم يتطرق إلى تعيين الأفراد، بل إنه صرّح كما في كلامه بدخول أفراد في هذين الجنسين لا حصر لها.

إلا أن هذا الاعتذار إنما ينفعه بالنسبة لما استُدرك عليه من الأدلة التي يمكن ردّها إلى دليلي الاختراع والعناية، كدليل حدوث الذوات وصفاتها، ودليل العجز والافتقار، أما ما سوى ذلك كدلالة الفطرة السالفة، وكدلالة العاقبة الحسنى للأنبياء وأتباعهم، والسوأى لمخالفيهم، وظهور دينهم على سائر الأديان، وكدلالة المعجزات والكرامات وآيات الأنبياء، فإن لها دلالة على وجود الله تعالى كما سيأتي تقريره، فهذه كلها لا يمكن الاعتذار عن ابن رشد في إهمالها.

٣- قصر دلالة بعض الآيات القرآنية على العناية فقط، والصحيح أن كل ما دل على العناية دل على الاختراع من باب الالتزام[4]، فلا وجه لقصر دلالتها على العناية. وابن رشد نفسه لما شرح آيات سورة النبأ التي جعلها مقصورة الدلالة على العناية[5]، قال في تفسير قوله تعالى: ﴿وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا

---

(١) مناهج الأدلة: ص٦٢، ٦٣.

(٢) مناهج الأدلة: ص٤٧.

(٣) انظر: درء تعارض العقل والنقل: ٩/٦٦ وما بعدها.

(٤) انظر: درء تعارض العقل والنقل: ٩/٣٣١.

(٥) انظر: مناهج الأدلة: ص٦٢.

شِدَادًا﴾: (فعبر بلفظ البنيان عن معنى الاختراع لها)[1].

---

(١) مناهج الأدلة: ص١٠٠.

ثالثًا: دلالة الإتقان والتدبير

وقد تسمّى هذه الدلالة: دلالة القصد، أو الغاية، أو النظام[1]، وهي وإن أمكن إدراجها ضمن دلالة العناية، إلا أن في إفرادها بالذكر زيادة تنبيه وتفصيل، استدعته أهميتها البالغة، ودلالة العناية جنس عظيم يندرج تحته أنواع كثيرة من الأدلة، لا يحسن إغفالها.

وقد أشار القرآن العزيز إلى هذه الدلالة في مواضع كثيرة، كقوله تعالى: ﴿مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ﴾[2] [الملك: ٣]، وقوله تعالى: ﴿صُنْعَ اللَّهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [النمل: ٨٨]، وقوله تعالى: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾ [السجدة: ٧]، وقوله تعالى: ﴿وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الْحُبُكِ﴾[3] [الذاريات: ٧]، وغير ذلك من الآيات المنبهة إلى ما وجد عليه العالم من نظام دقيق، وإحكام مقصود، لا يمكن بحال أن يكون من غير مكون، ولا أن يستمر ويدوم دون خلل من غير مدبّر مقدّر.

وقد تأتي الإشارة القرآنية إلى وجود ذلك في جملة المخلوقات، كقوله تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ [القمر: ٤٩]، وقوله تعالى: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيرًا﴾[4] [الفرقان: ٢]، وقوله تعالى: ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ﴾ [الرعد: ٨]، وقوله تعالى: ﴿الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى * وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى﴾ [الأعلى: ٢، ٣]، وقوله تعالى: ﴿قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا﴾ [الطلاق: ٣].

كما قد يأتي التنبيه على ذلك أحيانا في بعض المخلوقات، كقوله تعالى: ﴿وَالْأَرْضَ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْزُونٍ﴾[5] [الحجر: ١٩]، وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ بَسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ

---

(١) النظر الفلسفة القرآنية للعقاد: ص١١٥ وما بعدها.

(٢) التفاوت: الاختلاف في الأوصاف. انظر: المفردات في غريب القرآن للراغب الأصفهاني: ٣٨٦.

(٣) قال ابن عباس: (ذات الجمال والبهاء، والحسن والاستواء)، انظر: تفسير ابن كثير: ٢٤٤/٤، وأصل الحبك: الإحكام، انظر: المفردات في غريب القرآن للراغب الأصفهاني: ص١٠٦ ومقاييس اللغة: ١٣٠/٢.

(٤) قال الزمخشري: (المعنى: أنه أحدث كل شيء مراعى فيه التقدير والتسوية، فقدره وهيّأه لما يصلح له). الكشاف: ٨٨/٣، وقال ابن عطية: (تقدير الأشياء هو حدها بالأمكنة والأزمان والمقادير والمصلحة والإتقان). المحرر الوجيز: ١٩٩/٤.

(٥) قد ذكر الرازي في تفسيره (موزون): عدة أوجه هي: ١- أنه بقدر الحاجة. ٢- أنه موزون التركيب والمقادير من الأرض، ومن السماء ومن الهواء، وتأثير الشمس في الحر والبرد؛ فإنه تعالى وزنها بميزان الحكمة حتى حصلت هذه الأنواع. ٣- أي: متناسب محكوم عليه عند العقول السليمة بالحسن واللطافة ومطابقة المصلحة. ٤- الأشياء التي توزن. انظر: مفاتيح الغيب: ١٧٢/١٩، وقد رجح ابن جرير في تفسيره قولًا يشمل الثلاثة الأول: ١٥/١٤.

لِعِبَادِهِ لَبَغَوْا فِي الْأَرْضِ وَلَكِنْ يُنَزِّلُ بِقَدَرٍ مَا يَشَاءُ﴾ [الشورى: ٢٧]، وقوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً بِقَدَرٍ فَأَسْكَنَّاهُ فِي الْأَرْضِ﴾ [المؤمنون: ١٨].

فهذه الآيات وأمثالها تلفت نظر المستدل إلى دلالة المخلوقات على باريها من خلال ما يشاهد فيها من الانضباط والالتزام التام بنظام في غاية الدقة، ما كان له أن يوجد على هذه الحال دون قيّم ومدبر، وفي ذلك أعظم دليل على بطلان الخرافة القائلة بحدوث العوالم عن طريق المصادفة.

ولا تزال الآيات القرآنية تنبه إلى هذه الدلالة وتشير إليها، كما في قوله تعالى: ﴿وَآيَةٌ لَهُمُ اللَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ فَإِذَا هُمْ مُظْلِمُونَ * وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ * وَالْقَمَرَ قَدَّرْنَاهُ مَنَازِلَ حَتَّى عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ * لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾ [يس: ٣٧-٤٠]، وقول تعالى: ﴿فَالِقُ الْإِصْبَاحِ وَجَعَلَ اللَّيْلَ سَكَنًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ حُسْبَانًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ﴾ [الأنعام: ٩٦]، وقوله تعالى: ﴿أَلَمْ نَخْلُقْكُمْ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ * فَجَعَلْنَاهُ فِي قَرَارٍ مَكِينٍ * إِلَى قَدَرٍ مَعْلُومٍ * فَقَدَرْنَا فَنِعْمَ الْقَادِرُونَ﴾[1] [المرسلات: ٢٠-٢٣].

والآيات المنبهة إلى هذه الدلالة كثيرة جدًا.

ومن الوجوه اللطيفة التي يعبر بها عن دليل الإتقان هذا: ما ذكره بعض المتكلمين من الاستدلال ببقاء الكائنات على رقيّها، في حين أن الصناعات البشرية تأخذ في الترقّي، وما ذلك إلا لارتباط ذلك بترقي صانعيها في العلم، فبقاء العالم على كمال صنعته وإتقانها، وعدمُ تدرجه في ذلك من النقص نحو الكمال، يدل على كمال صانعه وأزليته وربوبيته[2].

والذي أخشاه من هذا الوجه ما يُستشعر فيه من انسجام مع ما اشتهر من قول أبي حامد الغزالي: (ليس في الإمكان أبدع مما كان)، بمعنى أنه غير داخل في القدرة الإلهية خلق العالم أحسن مما هو عليه الآن، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرًا[3].

---

(١) والشاهد منها قوله (فقدّرنا) بالتشديد على قراءة نافع والكسائي. انظر: السبعة لابن مجاهد: ص٦٦٦.

(٢) انظر: دلائل التوحيد للقاسمي: ص٥٤.

(٣) انظر: شرح جوهرة التوحيد للبيجوري: ص٤٠.

رابعا: دلالة التسخير[1] والتدبير

مرجع هذه الدلالة إلى العناية، والفرق بينها وبين الدلالة السابقة: أنها تدل على الخالق من جهة الخضوع الكوني العام لسيطرةٍ قاهرة تامةٍ، لا تملك الخروج عليها ذرة واحدة، وتتمثل هذه السيطرة في السنن والنواميس الكونية الدقيقة التي تسير عليها العوالم دونما تخلف، فهي دلالة من جهة القهر، لها تعلق بصفات القدرة والجبروت للخالق -جل وعلا-، بينما تتعلق دلالة الإحكام والإتقان بصفات العلم والحكمة، واللطف والخبرة.

وإذا نظرنا إلى هذا العالم وجدناه بجميع أجزائه مقهورًا مسيّرًا مدبّرًا مسخرًا، تظهر فيه آثار القهر والاستعلاء لمسيّره، وتتجلى فيه شواهد القدرة لمخضعه ومذلّله، بما لا يدع مجالا للشك في وجود مدبّر يدبّره، وقدير يمسك بمقاليده، كما قال تعالى: ﴿لَهُ مَقَالِيدُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [الشوى: ١٢].

وقد جاء ضمن الأسئلة التقريرية التي أمر الله نبيه ﷺ أن يحتج فيها على الكفار: ﴿وَمَنْ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ﴾ [يونس: ٣١]، حيث إن الحس والفطرة يشهدان بضرورة مدبر لهذا العالم، فكان إقرار الكفار بذلك.

وإذا تأملنا الآيات القرآنية المنبهة إلى هذه الدلالة وجدنا بعضها يشير إلى التسخير المطلق للكائنات، كما في قوله تعالى: ﴿وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ﴾ [الأعراف: ٥٤]، وقوله تعالى: ﴿وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُسَمًّى ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ﴾ [فاطر: ١٣]، وقوله تعالى: ﴿وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ﴾ [البقرة: ١٦٤] وقوله تعالى: ﴿أَلَمْ يَرَوْا إِلَى الطَّيْرِ مُسَخَّرَاتٍ فِي جَوِّ السَّمَاءِ مَا يُمْسِكُهُنَّ إِلَّا اللَّهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [النحل: ٨٩]، وبعضها الآخر ينبه إلى تسخير المخلوقات للإنسان، كما في قوله تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ الْفُلْكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْأَنْهَارَ * وَسَخَّرَ لَكُمُ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَائِبَيْنِ وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ﴾ [إبراهيم: ٣٢، ٣٣]، وقوله: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [النحل: ١٢]، وقوله: ﴿وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُوا مِنْهُ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا وَتَرَى الْفُلْكَ مَوَاخِرَ فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [النحل: ١٤]، وقوله: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ وَالْفُلْكَ تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ﴾ [الحج: ٦٥]، وقوله: ﴿أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾ [لقمان: ٢٠]، وقال في تسخير الأنعام: ﴿كَذَلِكَ سَخَّرْنَاهَا لَكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [الحج: ٣٦]، ﴿وَذَلَّلْنَاهَا لَهُمْ فَمِنْهَا رَكُوبُهُمْ وَمِنْهَا يَأْكُلُونَ * وَلَهُمْ فِيهَا مَنَافِعُ وَمَشَارِبُ أَفَلَا يَشْكُرُونَ﴾ [يس: ٧٢، ٧٣]، وقال في الأرض: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذَلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِنْ

---

(١) قال الراغب: (التسخير: سياقة إلى الغرض المختص قهرًا). المفردات: ص٢٢٧.

رِزْقِهِ﴾ [الملك: ١٥]، وقال: ﴿أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا﴾ [النبأ: ٦]، وقال: ﴿وَالْأَرْضَ فَرَشْنَاهَا فَنِعْمَ الْمَاهِدُونَ﴾ [الذاريات: ٤٨].

ومن الإشارات اللطيفة إلى دلالة التدبير في المخلوقات على الخالق -جلّ وعلا-: قوله تعال: ﴿أَوَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَقْدِرُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [الزمر: ٥٢].

فإن هذا استدلال بما هو مشاهد محسوس من اختلاف الناس في سعة الرزق وضيقه، ولا بد لذلك من سبب، ولا يمكن أن يكون ذلك راجعا لمحض عقل الرجل وجهله؛ وإلا لما رأينا العاقل القادر في أشدّ الضيق، والجاهل المريض الضعيف في أعظم السعة، كما لا يمكن أن يكون لأجل الطبائع والأنجم والأفلاك؛ لأنا نرى الساعة الواحدة يولد فيها الملك الكبير القاهر، وغيره من ضعفة الناس والحيوانات، بل والنبات، فلا يمكن بحال أن يكون الطالع هو المؤثر في ذلك، وإذا بطلت هذه الأقسام، فلا بد لذلك من مؤثر قادر عالم حكيم، وهو الله تبارك وتعالى[١].

(١) انظر: مفاتيح الغيب للرازي: ٢٨٩/٢٦.

خامسا: دلالة التخصيص

وتنص هذه الدلالة على أنه يجوز عقلا أن يكون كل جزء من العالم على خلاف صورته وصفته وحالته التي هو عليها الآن، فكونه على هذه الصورة التي هو عليها الآن يحتاج إلى مخصص يخصصها بالوجود، دون غيرها من الصفات والأحوال الممكنة الأخرى(١).

وتقرير شرعية هذه الدلالة يحتاج إلى شيء من التفصيل والدقة، وذلك أن بعض المتكلمين كالجويني قد احتفَوا بهذه الدلالة وأولوها اهتمامًا كبيرًا(٢)، إلا أنهم ساقوها في صورة تتلاءم مع مذهبهم الأشعري، في نفي التعليل في أفعال الله تعالى، المفضي إلى إنكار حقيقة الحكمة فيها؛ مما حدا ابن رشد إلى ردّ هذه الدلالة وإنكار شرعيتها، متعللا باستلزامها هذا المحذور(٣).

وقد انبرى ابن تيمية لبيان شرعية هذا الدليل، وأن له أصلًا في القرآن، وأنه لا يلزم من الأخذ به وتقريره على المنهج الشرعي إنكارٌ لحكمة الله تعالى في تخصيص الموجودات بصفاتها.

يقول ابن تيمية: (ومن سلك طريقة أبي المعالي في هذا الدليل لا يحتاج إلى أن ينفي الحكمة، بل يمكنه إذا أثبت الحكمة المرادة أن يثبت الإرادة بطريق الأولى، وحينئذ فالعالم بما فيه من تخصيصه ببعض الوجوه دون بعض دال على مشيئة فاعله، وعلى حكمته أيضًا ورحمته، المتضمنة لنفعه وإحسانه إلى خلقه.

وإذا كان كذلك فقولنا: إن ما سوى هذا الوجه جائز، يراد به أنه جائز ممكن في نفسه، وأن الرب قادر على غير هذا الوجه، كما هو قادر عليه، وذلك لا ينافي أن تكون المشيئة والحكمة خصصت بعض الممكنات المقدورات دون بعض)(٤).

أما المستند الشرعي لهذه الدلالة فيكمن في الآيات القرآنية التي تدل على إمكان تحوّل المخلوقات إلى مقادير مضادة تمامًا لما هي عليه الآن(٥).

مثل قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا﴾ [الفرقان: ٤٥]، وقوله تعالى: ﴿نَحْنُ قَدَّرْنَا بَيْنَكُمُ الْمَوْتَ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ * عَلَى أَنْ نُبَدِّلَ أَمْثَالَكُمْ وَنُنْشِئَكُمْ فِي مَا لَا

---

(١) انظر: >بين ابن تيمية وابن رشد في الإلهيات< لمنيف العتيبي: ١/٣٥٨ وما بعدها، رسالة ماجستير بجامعة أم القرى.

(٢) انظر: العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية للجويني: ص١٦، والإرشاد له: ص٢٨.

(٣) انظر: مناهج الأدلة لابن رشد: ص٥٥، ٥٦.

(٤) درء تعارض العقل والنقل: ٩/١١١-١١٢

(٥) انظر: بين ابن تيمية وابن رشد في الإلهيات لمنيف العتيبي: ١/٣٦٢.

تَعْلَمُونَ﴾ الآيات إلى قوله تعالى: ﴿لَوْ نَشَاءُ جَعَلْنَاهُ أُجَاجًا فَلَوْلَا تَشْكُرُونَ﴾ [الواقعة: ٦٠-٧٠].

وقوله تعالى: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ جَعَلَ اللَّهُ عَلَيْكُمُ اللَّيْلَ سَرْمَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَنْ إِلَهٌ غَيْرُ اللَّهِ يَأْتِيكُمْ بِضِيَاءٍ أَفَلَا تَسْمَعُونَ * قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ جَعَلَ اللَّهُ عَلَيْكُمُ النَّهَارَ سَرْمَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَنْ إِلَهٌ غَيْرُ اللَّهِ يَأْتِيكُمْ بِلَيْلٍ تَسْكُنُونَ فِيهِ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ [القصص: ٧١، ٧٢]، والآيات المتضمنة لهذه الدلالة كثيرة[1]، تنص على أن الصفات التي وُجدت عليها الموجودات متعلقةٌ بمشيئة الله تعالى، ولو أراد لجعلها على حال مغايرة لما هي عليه.

وبعد، فهذه على وجه الإجمال مظاهر دلالة المخلوقات على خالقها، ولعل هناك مظاهر أخرى أكثر تفصيلًا، إلا أن الغالب أنها لا تخرج عمّا سبق ذكره، وقد يتجلى للقارئ شيء منها في المطلب التالي، حيث يكون الحديث عن صور الاستدلال بالمخلوقات على الخالق في القرآن الكريم.

---

(١) انظر: مثلا: سورة الانفطار: ٨، الملك: ١٦، ١٧، ٣٠.

المطلب الثاني

صور الاستدلال بالمخلوقات على الخالق

الصورة الأولى

خلق الإنسان

إن الاستدلال بخلق الإنسان قد لقي عناية خاصة وبالغة في القرآن، قد لا تكون لغيره من أنواع الاستدلال بالمخلوقات، التي قد تفوق خلق الإنسان قدرًا وأهمية، ولعل من أبلغ الأدلة على ذلك: أنه ذُكر في أول آية أنزلها الله تعالى على نبيه -عليه الصلاة والسلام-: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ * خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ﴾ [العلق: ١، ٢]، فذكر الخلق مطلقا، ثم كان التخصيص بالذكر من نصيب خلق الإنسان.

ومن حكمة هذا التخصيص أن الناس جميعا مشتركون في مباشرة هذه الدلالة، فالإنسان هو المستدِل، وفي الوقت ذاته هو الدليل والبرهان والآية، فهذه الدلالة يعلمها الإنسان من نفسه، ويذكرها كلما تفكر في خلقه، ومن يراه من بني جنسه[(١)].

كما أن في قرب هذه الدلالة من كل إنسان ما قد يسدّ بعض القصور الحاصل منه في النظر في ملكوت السماوات والأرض، حيث إن في بدن الإنسان من آثار الصنعة ما يماثل نظيره في سائر المخلوقات.

وإذا كان الاستدلال بخلق الإنسان على الربوبية بهذه المثابة، فلا عجب إذًا أن جاءت الدعوة إلى التبصّر في الأنفس بأسلوب الإنكار على من ترك ذلك، كما في قوله تعالى: ﴿وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ [الذاريات: ٢١]، بل قد صرح بعض العلماء بوجوب النظر في خلق الإنسان، أخذًا من قوله تعالى: ﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ﴾ [الطارق: ٥][(٢)].

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله-: (الاستدلال على الخالق بخلق الإنسان في غاية الحسن والاستقامة، وهي طريقة عقلية صحيحة، وهي شرعية دل القرآن عليها، وهدى الناس إليها، وبينها وأرشد إليها، وهي عقلية: فإن نفس كون الإنسان حادثا بعد أن لم يكن، ومولودًا ومخلوقا من نطفة، ثم من علقة،

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى: لابن تيمية: ٢٦٢/١٦، ٢٦٣.

(٢) انظر: أضواء البيان للشنقيطي: ٧٧٨/٥.

هذا لم يعلم بمجرد خبر الرسول، بل هذا يعلمه الناس كلهم بعقولهم، سواء أخبر به الرسول أم لم يخبر، لكن الرسول أَمر أن يُستدل به، ودل به، وبينه واحتج به، فهو دليل شرعي؛ لأن الشارع استدل به، وأمر أن يُستدل به، وهو عقلي؛ لأنه بالعقل تعلم صحته)[1].

لقد جاء في القرآن ذكر خلق الإنسان في كثير من آياته، مجملًا تارة، ومفصّلًا تارات، تنبيها إلى دلائل القدرة والحكمة، والعلم والعظمة، والكمال والجلال للخالق المبدع، فتارة بذكر أطوار خلقه، وتفصيل القول فيها بما يبهر العقول، ويلجئها إلى التسليم بالربوبية لصاحب هذا الصنع والتقدير، وتارة بالتنبيه إلى حسن صورته، وتسوية خِلقته، وعدْلها، وتارة بالتنبيه إلى ما ركّبه فيه من جوارح وحواس، وتارة بذكر ما صنف إليه البشر من ألوان وألسنة وأجناس، إلى غير ذلك من مجالات التفكر والاعتبار، والتأمل والادكار.

ولعل أكثر ما يلفت النظر في ذكر دلالة خلق الإنسان في القرآن، كثرة الاستدلال بأطوار خلقه، ومراحل نشأته وحياته.

فقد جاء ذكر هذه الأطوار مجملًا في عدة آيات، مفصلًا في أكثر منها، فمن مواضع إجمالها قوله تعالى: ﴿يَخْلُقُكُمْ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ خَلْقًا مِنْ بَعْدِ خَلْقٍ فِي ظُلُمَاتٍ ثَلَاثٍ ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَهُ الْمُلْكُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَأَنَّى تُصْرَفُونَ﴾ [الزمر: ٦] وقوله تعالى: ﴿مَا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا * وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا﴾ [نوح: ١٣، ١٤].

فتأمل كيف جُعل التخليق في بطون الأمهات، وما سبقه من الدلائل في الآية الأولى، دليلا على ربوبية الله تعالى، وانفراده بالملك واستحقاق الإلهية، وكيف جاء التعجب من الانصراف عن مقتضى هذا البرهان القاطع، وما ذلك إلا لشدة وضوحه وجلائه.

وكيف جعل نوح –عليه السلام– في الآية الثانية ذلك التخليق والتطوير مقتضيا لتوقير الله –جل وعلا–.

أما تفصيل ذلك، فقد جاء في عدة سور من القرآن مقتضبًا ومبسوطا، فقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِنْ مُضْغَةٍ مُخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ[2] لِنُبَيِّنَ لَكُمْ وَنُقِرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ وَمِنْكُمْ مَنْ يُتَوَفَّى وَمِنْكُمْ مَنْ يُرَدُّ إِلَى أَرْذَلِ الْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِنْ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ * ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّهُ يُحْيِي الْمَوْتَى وَأَنَّهُ عَلَى

---

(١) النبوات: ص٧١، ٧٢.

(٢) تعددت أقوال العلماء في المراد بذلك، ولعل أظهرها أن معنى مخلقة: تامة، وغير مخلقة: غير تامة، فيتبع ذلك التفاوتَ تفاوتُ الناس في خلْقهم وصورهم وطولهم وقصرهم وتمامهم ونقصانهم. انظر: أضواء البيان للشنقيطي: ٢١/٥٧، ٢٢. وسيأتي بيان معنى النطفة والعلقة والمضغة بعد قليل.

كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [الحج: ٥، ٦] ومع أن هذه الآية مسوقة أصلًا لإثبات البعث، فإنها لم تخلُ من إشارة إلا دلالة الخلق على الله -جل وعلا-، وإن كان المراد الدلالة على تفرده باستحقاق الإلهية، كما هو شائع في القرآن، وكما يدل على ذلك قوله تعالى في آخر السورة نفسها: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ هُوَ الْبَاطِلُ﴾ [الحج: ٦٢]، إلا أن الدلالة على وجود الله تعالى وربوبيته في الآية هي من باب دلالة التضمن، ومن باب الأولى، كما سبق أن تقرر[1].

وقد قال البيضاوي: (>ذلك< إشارة ما ذكر من خلق الإنسان... >بأن الله هو الحق< أي: بسبب أنه الثابت في نفسه، الذي به تتحقق الأشياء)[2].

وقال ابن عاشور[3]: (ويجوز أن تكون الباء للملابسة، أي: كان ذلك الخلق وذلك الإنبات البهيج ملابسًا لحقية إلهية الله، وهذه الملابسة ملابسة الدليل لمدلوله، وهذا أرشق من حمل الباء على معنى السببية، وهو أجمع لوجوه الاستدلال... ووجه كون هذه الأمور الخمسة المعدودة في هذه الآية ملابسة لأحوال خلق الإنسان وأحوال إحياء الأرض: أن تلك الأحوال دالة على هذه الأمور الخمسة: إما بدلالة المسبب على السبب، بالنسبة إلى وجود الله وإلى ثبوت قدرته على كل شيء...) إلخ[4].

ولقد ذكر الله تعالى تفصيل هذا الدليل في مواضع أخر في غير سياق إثبات البعث، فقال تعالى في سورة المؤمنون:

﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ[5] مِنْ طِينٍ * ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً[6] فِي قَرَارٍ[7] مَكِينٍ * ثُمَّ خَلَقْنَا

---

(١) انظر: ص: ٢٠٠.

(٢) حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي: ٦/٢٨٤، وقد تعقبه الخفاجي صاحب الحاشية بأن ما ذكره فيه تكلف وبعد، واستظهر أن الإشارة في قوله تعالى (ذلك) إنما هي إلى البعث المستدل عليه بخلق الإنسان. وانظر فتح القدير للشوكاني: ٣/٤٣٧.

(٣) سبقت ترجمته.

(٤) التحرير والتنوير: ١٧/٢٠٤، ٢٠٥.

(٥) السُّلالة: فُعالة من سللت الشيء من الشيء إذا استخرجته منه، وهذه الصيغة تدل على القلّة، والمراد هنا خلق آدم -عليه السلام- من تراب. انظر: أضواء البيان: ٥/٧٧٧، وكذلك كل ذكر لخلق الناس من تراب في القرآن فالتحقيق أن المراد به هذا. انظر: أضواء البيان: ٥/٢٠.

(٦) النطفة في اللغة: الماء القليل الصافي، والمراد بها هنا المنيّ، ومني الرجل داخل باتفاق، وفي تناول اللفظ لمني المرأة خلاف، ويدل على دخوله قوله تعالى: ﴿إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ﴾ [الإنسان: ٢] أي: أخلاط من ماء الرجل وماء المرأة. ومن لا يرى دخوله يفسر الأمشاج بأخلاط من الدم. انظر: المفردات في غريب القرآن للراغب الأصفهاني: ص٤٦٩، ٤٩٦، وأضواء البيان: ٤/١٩٣-١٩٥.

(٧) وهو رحم المرأة.

النُّطْفَةَ عَلَقَةً[1] فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً[2] فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ[3] فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ[4]﴾ [المؤمنون: ١٢-١٤].

وقد ذكر هنا أولًا خلق آدم، في حين لم يُذكر في قوله تعالى: ﴿خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ﴾ [العلق: ٢]، وفي ذلك نكتة مهمة، وهي أن آية العلق هذه مسوقة لإثبات الخالق والنبوة، فلم يذكر فيها ما تكون النبوة طريق العلم به؛ لأن الاستدلال إنما يكون بمقدمات يعلمها المستدل، ولما كان الناس جميعهم يعلمون أن الإنسان يُخلق من علق، جاء الاستدلال بذلك على الربوبية والنبوة، وإنما ساغ ذكر خلق آدم ضمن أطوار خلق الإنسان في غيرها من الآيات؛ لأن النبوة قد ثبتت إذ ذاك، فلا مانع إذًا من ضم هذا الطور الأول إلى بقية الأطوار، لتكتمل السلسلة، فتكون الآية أدل على عظمة الخالق تعالى وقدرته[5].

ولا يخفى ما في هذا من دلالة على كمال المنهج القرآني في الاستدلال.

ونحو هذه الآية قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ يُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ ثُمَّ لِتَكُونُوا شُيُوخًا وَمِنْكُمْ مَنْ يُتَوَفَّى مِنْ قَبْلُ وَلِتَبْلُغُوا أَجَلًا مُسَمًّى وَلَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [غافر: ٦٧].

وقوله تعالى: ﴿وَلَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ معطوف على قوله: ﴿وَلِتَبْلُغُوا أَجَلًا مُسَمًّى﴾، أي: أن مما أراده الله تعالى من خلق الإنسان على هذه الحالة الدلالة على وجود خالقه، وعلى انفراده بالربوبية واستحقاق العبادة، قال ابن عاشور: (فمن عقل ذلك من الناس فقد اهتدى إلى ما أريد منه، ومن لم يعقل ذلك فهو بمنزلة عديم العقل؛ ولأجل هذه النكتة لم يؤت لفعل >تعقلون< بمفعول ولا بمجرور؛ لأنه نُزّل منزلة اللازم، أي: رجاء أن يكون لكم عقول، فهو مراد له من ذلك الخلق).

وقد ذكر تعالى هذه الأطوار والأحوال موصوفة بالقوة والضعف، كما في قوله تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَشَيْبَةً يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَهُوَ الْعَلِيمُ الْقَدِيرُ﴾ [الروم: ٥٤].

---

(١) العلق: الدم الجامد، والعلقة: القطعة منه، انظر: المفردات في غريب القرآن: ص٣٤٣، وأضواء البيان للشنقيطي: ٢١/٥، قال ابن فارس: (وقياسه صحيح؛ لأنه يعلق بالشيء). مقاييس اللغة: ١٢٥/٤.

(٢) وهي اللحمة الصغيرة، سميت بذلك؛ لأنها بقدر ما يمضغ. انظر: القرطين لابن مطرف: ٣٢/٢.

(٣) معنى ذلك أنه تعالى نفخ فيه الروح، وجعله سميعا بصيرًا، واستكمل خلقه، وجعله بشرًا سويا، هذا حاصل أقوال المفسرين في ذلك، انظر: تفسير ابن جرير الطبري: ٩/١٨-١١.

(٤) أي: المقدرين، والعرب تطلق الخلق وتريد التقدير. انظر: أضواء البيان: ٨١٧/٥.

(٥) انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية: ٢٦٠/١٦-٢٦٢.

قال أبو حيان: (والترداد في هذه الهيئات شاهد بقدرة الصانع وعلمه)[١]، فناسب ختم الآية بهاتين الصفتين.

وذكر الله عز وجل أن هذا التخليق والتطوير للإنسان حصل له داخل ثلاث ظلمات، ألا وهي ظلمة البطن، وظلمة الرحم، وظلمة المشيمة المنطوية على الجنين[٢]، فقال عز وجل: ﴿يَخْلُقُكُمْ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ خَلْقًا مِنْ بَعْدِ خَلْقٍ فِي ظُلُمَاتٍ ثَلَاثٍ﴾ [الزمر: ٦]، وفي ذلك زيادة دلالة على عظمة الخالق -جل وعلا-، وبالغ قدرته، قال تعالى: ﴿مَا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا * وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا﴾ [نوح: ١٣، ١٤]، وقال في آخر آية الزمر: ﴿فَأَنَّى تُصْرَفُونَ﴾ [الزمر: ٦]، أي: كيف يصرفكم صارف عن الله تعالى بعد كل هذه البراهين الساطعة والحجج القاطعة؟!

وقد نبهنا الله تعالى في كتابه أيضا إلى إحسانه صورة الإنسان، وتسوية خِلقته وعدله، وأن ذلك كلّه من الدلائل على الخالق -جل وعلا-، فقال تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ قَرَارًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ وَرَزَقَكُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ فَتَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ [غافر: ٦٤]، وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ * الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ * فِي أَيِّ صُورَةٍ مَا شَاءَ رَكَّبَكَ﴾ [الانفطار: ٦-٨]، وصح عن النبي -عليه الصلاة والسلام- فيما رواه الترمذي بسنده عن عائشة رضي الله عنها أنه كان يقول في سجوده: >سجد وجهي للذي خلقه، وشق سمعه وبصره، بحوله وقوته<[٣]، في رواية عن علي رضي الله عنه يرفعه: >سجد وجهي للذي خلقه وصوره، وشق سمعه وبصره، تبارك الله أحسن الخالقين<[٤].

وقد ذكر الرازي عن الفراء[٥] والزجاج[٦] في قوله تعالى: ﴿فِي أَيِّ صُورَةٍ مَا شَاءَ رَكَّبَكَ﴾ أن المراد: من الصور المختلفة بحسب الطول والقصر، والحسن والقبح، والذكورة والأنوثة، ثم قال الرازي: (ودلالة هذه الحالة على الصانع القادر في غاية الظهور؛ لأن النطفة جسم متشابه الأجزاء، وتأثير طبع الأبوين فيه على

---

(١) البحر المحيط: ٧/١٨٠.

(٢) انظر: أضواء البيان للشنقيطي: ٥/٧٧٨، ٧٧٩.

(٣) السنن، أبواب الصلاة، باب ما يقول في سجود القرآن، (٢/٤٧٤)، حديث رقم: (٥٨٠)، وانظر: سنن أبي داود، كتاب الصلاة، باب ما يقول إذا سجد، (٢/٦٠)، برقم: (١٤١٤)، وقد صححه أحمد شاكر كما في تحقيقه لسنن الترمذي، والألباني كما في صحيح سنن الترمذي: برقم (٤٧٤).

(٤) سنن الترمذي، كتاب الدعوات، باب رقم: (٣٢)، (٥/٤٨٦)، حديث رقم (٣٤٢١)، وقد صححها الألباني كما في صحيح سنن الترمذي: رقم (٢٧٢١).

(٥) انظر: معاني القرآن: ٣/٢٤٤.

(٦) انظر: معاني القرآن وإعرابه: ٥/٢٩٥.

السوية، فالفاعل المؤثر بالطبيعة في القابل المتشابه لا يفعل إلا فعلًا واحدًا، فلما اختلفت الآثار والصفات، دل ذلك الاختلاف على أن المدبر هو القادر المختار)(١).

ومما يبين عظمة حسن هذا التصوير، وعظمة مصوّره: التأمل في تميز صورة الإنسان عن سائر الحيوان، وإدراك الفطر أنها الأكمل والأجمل، والأحسن والأعدل، حتى كان من عقوبة الله تعالى لمن لم يرع تلك النعمة، سلبُ ذلك التمييز عنهم، بأن مسخهم قردة وخنازير(٢)، ولا يعني هذا أن غير الإنسان من الخلق غير حسن أو معدول؛ فإن كل خلق الله حسن، كما قال تعالى: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾ [السجدة: ٧]، لكن نحن نتحدث عن إحسان صورة الإنسان خصوصا، وتميزها عن غيرها، ودلالة ذلك على الخالق –جل وعلا–.

ومما نبه الله تعالى إليه في القرآن من أحوال خلق الإنسان: جعْله زوجين؛ ذكرًا وأنثى، كما قال تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ جَعَلَكُمْ أَزْوَاجًا﴾ [فاطر: ١١]، وقال تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الروم: ٢١]، وقال تعالى: ﴿وَأَنَّهُ خَلَقَ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنْثَى * مِنْ نُطْفَةٍ إِذَا تُمْنَى﴾ [النجم: ٤٥، ٤٦]، وقال تعالى: ﴿فَجَعَلَ مِنْهُ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنْثَى﴾ [القيامة: ٣٩]، وقال تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَصِهْرًا وَكَانَ رَبُّكَ قَدِيرًا﴾ [الفرقان: ٥٤]، ووجه دلالة هذه الآيات على الخالق القادر –سبحانه وتعالى– كما يقول البيضاوي: أنه (خلق من مادة واحدة بشرًا ذا أعضاء مختلفة، وطباع متباعدة، وجعله قسمين متقابلين، وربما يخلق من نطفة واحدة توأمين ذكرًا وأنثى)(٣)، فدل ذلك على الخالق القدير، ولو كان ذلك بالطبع كما يقول الطبائعيون، لم وُجد الضدّان من المادة الواحدة، مع كون الظروف متساوية.

وظاهرة الزوجية وخلق الأضداد والمتقابلات ليست من خصائص خلق الإنسان، بل هي في كل ما خلق الله عز وجل، كما قال –سبحانه وتعالى–: ﴿وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [الذاريات: ٤٩]، قال ابن قتيبة: (يريد به ضدين: ذكرًا وأنثى، وأسود وأبيض، وحلوًا وحامضًا، وأشباه ذلك)(٤).

ومن مظاهر التنوع في خلق الإنسان ما ذكره الله تعالى في قوله: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ

---

(١) التفسير الكبير: ٨١/٣١.

(٢) قال تعالى في اليهود: ﴿قُلْ هَلْ أُنَبِّئُكُمْ بِشَرٍّ مِنْ ذَلِكَ مَثُوبَةً عِنْدَ اللَّهِ مَنْ لَعَنَهُ اللَّهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ وَجَعَلَ مِنْهُمُ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ﴾ [المائدة: ٦٠]

(٣) تفسير البيضاوي: ١٤٥/٢.

(٤) تأويل مشكل القرآن: ص٣١٤.

وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِلْعَالِمِينَ﴾ [الروم: ٢٢]، ولا شك أن اقتران هذا الاختلاف في الألسن والألوان في هذه الآية الكريمة بخلق السماوات والأرض، له دلالته على كبير شأن هذه الآية من آيات الله تعالى.

بل إن له ميزة عليها من جهة الاختلاف، فإن الواحد من البشر لا يشتبه بغيره حتى لا يميّز منه، على كثرة عددهم، في حين إن السماوات متشابهة، وفي هذا الاختلاف من الحكم والمصالح ما يدل على خالقه، فإن الإنسان يحتاج إلى التمييز بين الأشخاص ليحفظ حقه، ويعرف عدوه من صديقه، وذلك بالبصر من جهة اختلاف الألوان والصور، وبالسمع من جهة اختلاف الألسن والأصوات، فسبحان العليم الحكيم، حيث جعل الاختلاف مختصا بهذا دون باقي الحواس(١).

ولا شك أن هذا الاختلاف من البراهين القاطعة على بطلان إسناد التأثير إلى الطبائع، كما يقول الملاحدة؛ لأنه لا يكون إلا بإرادة مخصّصة(٢).

وكذلك ورد الاستدلال على الخالق -جل وعلا- بما رُكّب في الإنسان من وسائل الإدراك، وذلك في أكثر من موضع، كما في قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [النحل: ٧٨]، وقال تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَا تَشْكُرُونَ﴾ [المؤمنون: ٧٨]، وقال تعالى: ﴿قُلْ هُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَا تَشْكُرُونَ﴾ [الملك: ٢٣].

وبعد، فهذه بعض التنبيهات القرآنية إلى خلق الإنسان، ودلالة أحواله وأطواره، وبعض تفاصيله، على خالقه -جل وعلا-(٣)، بل وعلى وحدانيته، وانفراده باستحقاق الألوهية دون غيره.

وفي تقرير دلالة ذلك إجمالا على وجود الخالق -جل وعلا-، يقول أبو الفرج صدقة بن الحسين البغدادي(٤) -كما نقل عنه شيخ الإسلام في درء التعارض-: (وجه دلالة الإنسان من نفسه على الله

---

(١) انظر: تفسير الرازي: ١١١/٢٥، ١١٢، وآيات الله في الأنفس والآفاق، أو طريقة القرآن الكريم في العقائد لأحمد العدوي: ص٤.

(٢) أضواء البيان للشنقيطي: ص٤٨٦.

(٣) ومن أراد التوسع في هذا فليراجع كتاب: الدلائل والاعتبار في الخلق والتدبير للجاحظ، والحكمة في المخلوقات للغزالي: ص٥٥، ومفتاح دار السعادة لابن القيم: ١٧٨/١-١٩٦.

(٤) صدقة بن الحسين بن بختيار بن الحداد البغدادي، أبو الفرج، توفي سنة ٥٧٣هـ، ذكر ابن تيمية أنه من المتأخرين المنتسبين إلى أحمد، الذين مالوا إلى بعض كلام المعتزلة، انظر: درء تعارض العقل والنقل: ٢٧٠/١، وذكر عنه ابن الجوزي عظائم، استدل بها على سوء معتقده، انظر: المنتظم: ٢٤٣/١٨-٢٤٥، ودافع عنه آخرون، انظر: لسان الميزان لابن حجر العسقلاني: ٢٢٤/٣-٢٢٦.

تعالى أنه كان نطفة، ثم تقلبت به الأحوال إلى أن انتهى إلى حال الكمال، فلا بد لهذا التنقل والتغيّر من مغيّر، ولم يكن التغير في وقت أولى من وقت، فلا يخلو ذلك المغير: إما أن يكون قد اقتضى تغيرها على سبيل الإيجاب من غير اختيار، بالطبع أو القالب[(١)]، أو يكون اقتضى تغيّرها على سبيل الاختيار، وهو الفاعل، ولا يخلو ذلك الفاعل: إما أن يكون هو الإنسان، أو غيره.

وإن كان غيره فلا يخلو: إما أن يكون من جنسه أو من غير جنسه، فإن كان من جنسه، فإما أن يكون أبويه، أو غيرهما، فإن كان من غير جنسه فهو قولنا، وسنبطل سائر الأقسام ونثبت هذا الأخير.

أما أنه لا يجوز أن يكون الإنسان قد تشكل لأجل أن الرحم على شكل القالب؛ فلأن الكلام فيمن شكل ذلك القالب، كالكلام فيمن شكل الإنسان؛ ولأن القالب يقتضي تشكيل ظاهر ما يُلقى فيه، فما الذي اقتضى تشكيل باطن الإنسان، ووضع أجزاء الباطن مواضعها؟ ولا يجوز أن يكون المقتضي لتغيير الإنسان وتشكيله طبيعة غير عالمة ولا مختارة؛ لأن الإنسان أبلغ في الترتيب والحكمة من بناء دار وصناعة تاج، وكما لم يجز أن يحصل ذلك ممن ليس بعالم، فكذلك الإنسان. ألا ترى أن أعضاء الإنسان مقسومة على حسب المنفعة، وموضوعة مواضعها؟!

ولا يجوز أن الإنسان هو الذي غيّر نفسه من حال إلى حال؛ لأنه لو قدَر على ذلك في حال ضعفه، لكان في حال كماله أقدر، وإذا عجز عن خلق مثله، وخلْق أعضائه في حال كماله، فهو عن ذلك في حال الضعف أعجز.

ولا يجوز أن يكون المغير له من حال إلى حال أبويه؛ لأنه ليس يجري حسب إيثارهما، ألا ترى أنهما يريدانه فلا يكون، ويكرهانه فيكون، ويريدانه ذكرًا فيكون أنثى، ويريدانه أنثى فيكون ذكرا، فإذا لم يكن لأبويه في ذلك تأثير، فغيرهما مما لا تعلق له به أجدر، فصح أن للإنسان فاعلًا مخالفًا له[(٢)]، وهو الله تعالى)[(٣)].

يقول ابن تيمية: (الحجة المتقدمة -وهي الاستدلال بحدوث الإنسان- حجة صحيحة، وهي من الحجج التي دل عليها القرآن وأرشد إليها)[(٤)].

وبنحو هذا قرر الأشعري هذه الحجة باختصار[(٥)]، وإن كان في بعض المواضع قد فارق الطريقة

---

(١) يعني بالقالب: الوعاء الذي صنع فيه الإنسان، وهو الرحم.

(٢) أي: من غير جنسه.

(٣) انظر: درء تعارض العقل والنقل: ٨/٢٥، ٣١-٣٣، حيث نقل ابن تيمية هذا النص، وذكر أنه في كتاب >محجة الساري في معرفة الباري< لأبي الفرج البغدادي.

(٤) درء تعارض العقل والنقل: ٨/٣٣.

(٥) انظر: اللمع في الرد على أهل الأهواء والبدع لأبي الحسن الأشعري: ص١٩، ٢٠، وانظر كذلك تقرير الخطابي لهذه

الشرعية القرآنية في إثبات وجود الله تعالى، كما سيأتي بعد قليل، كما ذُكر نحو هذا التقرير عن أبي حنيفة -رحمه الله-[١].

ولا يخفى أن ما ذكره أبو الفرج في تقريره السابق لدلالة خلق الإنسان على وجود الخالق -جل وعلا-، هو ما تضمنه قوله تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ﴾ [الطور: ٣٥]، فهذه الآية الكريمة تقرر دلالة آيات خلق الإنسان في غاية القوة والوضوح.

وقد روى البخاري بسنده عن جبير بن مطعم رضي الله عنه أنه قال: >لما سمعتها كاد قلبي أن يطير<[٢]، وفي لفظ: >وذلك أول ما وقر الإيمان في قلبي<[٣].

يقول ابن تيمية في تقرير معنى الآية: (هذا تقسيم حاصر، يقول: أخُلقوا من غير خالقهم؟ فهذا ممتنع في بَدائِه[٤] العقول. أم هم خَلقوا أنفسهم؟ فهذا أشد امتناعًا، فعُلم أن لهم خالقا خلقهم.

وهو سبحانه إنما ذكر الدليل بصيغة استفهام الإنكار ليتبين أن هذه القضيّة التي استدل بها فطرية بديهية، مستقرة في النفوس، لا يمكن أحدًا إنكارها، فلا يمكن صحيح الفطرة أن يدعي وجود حادث بدون محدث أحدثه، ولا يمكنه أن يقول: هو أحدث نفسه)[٥].

وللفخر الرازي وجه استدلال آخر لطيف في خلق الإنسان، أخذه من قوله تعالى: ﴿خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُبِينٌ﴾ [النحل: ٤]، حيث يقول في تقرير دلالة الآية: (والمقصود أن الانتقال من تلك الحالة الخسيسة، إلى هذه الحالة العالية الشريفة، لا يحصل إلا بتدبير مدبر حكيم عليم)[٦]، ثم ذكر أن هذا الوجه أوفق في تقرير وجه الاستدلال على وجود الصانع الحكيم من تفسيره بأنه خصيم لربه منكر لخالقه؛ لأن الآيات سيقت لتقرير وجه الاستدلال على وجود الصانع، لا لتقرير وقاحة الناس وتماديهم في الكفر.

الحجة كما نقلها عنه ابن تيمية في بيان تلبيس الجهمية: ١٧٨/١.

(١) ذكرها عنه الخوارزمي في مفيد العلوم ومبيد الهموم: ص١٢، كما ذكر ذلك د. يحي فرغل في الأسس المنهجية لبناء العقيدة الإسلامية ص٤٠.

(٢) الصحيح، كتاب التفسير، باب تفسير سورة الطور، (١٨٣٩/٤)، حديث رقم (٤٥٧٣).

(٣) المرجع السابق: كتاب المغازي، باب شهود الملائكة بدرًا، ١٤٧٥/٤ حديث رقم (٣٧٩٨).

(٤) جمع بديهة، وقد كتبت في مطبوعة الرد على المنطقيين: (بداية)، ويظهر لي أن ما أثبته أنسب للسياق.

(٥) الرد على المنطقيين: ص٢٥٣، وانظر الفتاوى: ١١/٢، والصواعق المرسلة لابن القيم: ٤٩٣/٢، ٤٩٤، والفرقان بين الحق والباطل لابن تيمية ضمن الفتاوى: ١٥١/١٣، وتعليق الخطابي على الآية في الأسماء والصفات للبيهقي: ص٤٩٥، ٤٩٦.

(٦) تفسير الرازي: ٢٢٦/١٩.

وينبهنا الأشعري إلى وجهٍ آخر لدلالة خلق الإنسان على الخالق -جل وعلا-، فيقول: (ويدل ترتيب ذلك على محدث قادر حكيم، من قِبَل أن ذلك لا يجوز أن يقع بالاتفاق، فيتم من غير مرتب له، ولا قاصد ما وُجد منه[1] فيها[2]، دون ما كان يجوز وقوعها عليه، من الهيئة المخالفة لها، وجواز تقدمها في الزمان، وتأخرها بذلك إلى محدثها ومرتبها؛ لأن سلالة الطين والماء المهين يحتمل من الهيئات ضروبًا كثيرة، لا يقتضي واحد منها سلالة الطين، ولا الماء المهين بنفسه، ولا يجوز أن يقع شيء من ذلك فيها بالاتفاق، لاحتمالها غيره)[3].

وهو في كلامه هذا ينبه إلى دلالة الإتقان والقصد في خلق الإنسان، على وجود خالق مبدع له. وسياق كلامه يشير إلى دليل الجواز، الذي احتفى به المتكلمون بعده، كالجويني وغيره، وهو دليل صحيح في ذاته، إلا أن المتكلمين قد أضفوا إليه صورة قاتمة، بسبب جدلهم المذموم، وتعقيداتهم المضلة، مما كاد يسلبه بساطته وسهولته، وسلاسة أسلوبه[4]، كما في كلام الأشعري هنا.

أمّا استدلال المتكلمين بخلق الإنسان على الخالق -جل وعلا- فقد جاء موافقا لمنهجهم البدعي في إثبات الصانع وحدوث العالم، المتمثل في إثبات الأعراض، ثم إثبات حدوثها، ثم إثبات أن الأجسام لا تخلو منها، ثم إثبات أن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث، وهذا مبني على امتناع حوادث لا أول لها، وطردُ ذلك في سائر الأجسام مبني على القول بتماثلها، فبذلك يثبتون أن العالم حادث، والحادث لا بد له من محدث، فبذلك يُثبت الصانع عندهم[5].

فلم يجعلوا خلق الإنسان دليلًا مباشرًا على خالقه، كما جاءت به الطريقة القرآنية، بل أخذوا أولًا يستدلون على أن الإنسان مخلوق محدث، بأن النطفة والعلقة والمضغة لا تنفك من أعراض حادثة، كالاجتماع والافتراق وغير ذلك، وما لا يخلو من الحوادث فهو حادث؛ لامتناع حوادث لا أول لها، كما

---

(١) الضمير يعود إلى الترتيب.

(٢) الضمير يعود إلى الأجسام.

(٣) رسالة إلى أهل الثغر: ص١٤٦-١٤٧.

(٤) انظر: تصوير هذا الدليل عند المتكلمين ونقد ابن رشد لهم وتعقب ابن تيمية له في (بين ابن تيمية وابن رشد في الإلهيات) لمنيف العتيبي: ١/٣٤٥-٣٦٧، وقد مرّ الحديث عنه عند الحديث عن دلالة التخصيص في المخلوقات.

(٥) انظر: على سبيل المثال: شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار المعتزلي: ص٩٣-٩٥، والمحيط بالتكليف له أيضا: ص٣٦، والتمهيد للباقلاني: ص٣٨ وما بعدها، والإنصاف له أيضا: ص٢٧ وما بعدها، والشامل للجويني: ص٦٨ وما بعدها من الجزء الأول، والإرشاد له أيضا: ص٢٨، والاقتصاد في الاعتقاد للغزالي: ١٩ وما بعدها، وكتاب أصول الدين لعبد القاهر البغدادي، الأصلين الثاني والثالث: ص٣٣ وما بعدها، وكتاب الداعي إلى الإسلام لابن الأنباري: ص١٢٣ وما بعدها، وشرح المواقف للجرجاني: ٥/٥.

هو قانونهم، إذًا فالإنسان حادث مخلوق، يحتاج إلى خالق.

وهكذا حملوا ما جاء في القرآن من ذكر خلق الإنسان أطوارًا على هذه الطريقة، مع أن المفارقة بين طريقتهم والطريقة القرآنية ظاهرة؛ فإن ما جعله القرآن دليلًا جعلوه هم مستدلًا عليه، فالقرآن يجعل خلق الإنسان وحدوثه مقدمة بدهية تعرف بالحس، ويبني عليها ضرورة وجود خالق أبدعه، كما مر في قوله تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ﴾، وهم يزعمون أن الحس إنما يدرك حدوث الأعراض دون الأجسام، وأن حدوث جواهر النطفة والعلقة والمضغة لا يُعرف بالبديهة، والذي دعاهم إلى هذا هو قولهم: إن الأجسام كلها مركبة من الجواهر المنفردة، وأن ما يطرأ على الأجسام من أحوال وتخليق إنما يكون بإحداث أعراضٍ في تلك الجواهر لا غير، كالأكوان الأربعة، التي هي الاجتماع والافتراق والتحريك والتسكين، وغيرها من الأعراض، وهذا هو الشأن عندهم في كل ما يحدث الله تعالى من سحاب ومطر وزرع وثمر وحيوان، وغير ذلك من أنواع المخلوقات، فالذي يفعله الله تعالى فيها إنما هو جمع وتفريق لجواهرها[1]، وهو ما يسمونه إحداث أعراضها، وهو الذي يُعلم عندهم بالحس وبديهة العقل، أما حدوث أعيان الأجسام، أو ما يسمونه الجواهر، فإنما يعلم بطريقتهم السالفة الذكر.

وزعموا أن أحدًا لا يمكنه أن يقيم دليلا على حدوث الأجسام إلا بطريقتهم هذه في الاستدلال، وهذا مخالف لما عليه جمهور العقلاء من السلف والخلف، إذ إنهم يثبتون تحول الأجسام بعضها إلى بعض،

---

(١) يقول فخر الدين الرازي في المطالب العالية: ١٩٩/٦: (وأما القائلون بحدوث الجواهر والأجسام فقد اتفقوا على أنه تعالى يخلق هذه الجواهر ثم يؤلفها ثم يركبها، فيتولد من تأليفها وتركيبها هذه الأجسام العظيمة).

ولنقض هذا الاتفاق المزعوم في حقيقة كيفية خلق الله تعالى للمخلوقات، انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية: ١٩٢/٥-٢٠٣، حيث قرر أن استحالة جسم إلى جسم آخر مشهود ومعروف عند العامّة والخاصة، وأن القول ببقاء أجزاء الجسم بعينها بعد استحالته إلى حالة أخرى -كالمنيّ إذا صار آدميا، والهواء إذا صار نارا- أن هذا مكابرة للحس، والصواب أن نفس حقيقة الشيء استحالت، فخُلق من الأولى ما هو مخالف لها، وفنيت الأولى، ولم يبق من نفس حقيقتها شيء، ولكن بقي ما خلق منها، كما يبقى الإنسان الذي خلق من أبيه بعد موت أبيه.

وقد نبه الشيخ -رحمه الله تعالى- على أهمّيّة معرفة هذه المسألة على وجهها بقوله: (ومن عرف هذا زاحت عنه شبهات كثيرة في الإيمان بالله تعالى وباليوم الآخر، في الخلق والبعث، وفي إحياء الأموات وإعادة الأبدان، وغير ذلك مما هو مذكور في غير هذا الموضع، فهذا الموضع يحتاج إلى تحقيقه كل من نظر في هذه الأمور، فإنه بمعرفته تُحل كثير من الشبهات المتعلقة بالله وباليوم الآخر، ويُعرف من الكلام الذي ذمّه السلف، والمعقول الذي يقال: إنه معارض للرسول، ما يتبيّن به أن هؤلاء خالفوا الحس والعقل). درء تعارض العقل والنقل: ١٨٦/٥ ثم ساق على ذلك أدلة حسيّة ونقلية وعقلية تشهد لما قرره.

وانظر كلامه في هذه المسألة أيضا في درء تعارض العقل والنقل: ٢١٩/٧ وما بعدها، والفتاوى: ٢٧١/١٦، ٢٧٢، وسيأتي طرف منه، والنبوات له: ص ٧٥ وما بعدها.

ويقولون بأن الرب تعالى لا يزال يحدث الأعيان، كما دل على ذلك قوله تعالى: ﴿وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا﴾ [مريم: ٩]، وقوله تعالى: ﴿أَوَلَا يَذْكُرُ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْئًا﴾ [مريم: ٦٧]، فحدوث عين الإنسان في بطن أمه ليس مما يستدل عليه، بل هو معلوم لكل أحد، وأوضح عنده مما استدل به أهل الكلام على حدوثه لو كان صحيحا، فكيف إذا كان باطلًا؟!

ولو كان صحيحا من نفسه لم يكن معلومًا إلا بأدلة دقيقة غامضة، لا يمكن أن تكون من أصل الدين، فإن أصل الدين يجب أن يقوم على مقدمات أولية بينة معلومة بالبديهة(١).

فطريقهم كما يقول ابن تيمية: (تتضمن جحدَ ما هو المعلوم، وهو حدوث الأعيان الحادثة، وهذا معلوم للخلق، وإثباتَ ما ليس بمعلوم بل هو باطل، وهو أن الإحداث لها إنما هو جمع وتفريق للجواهر، وأنه إحداث للأعراض فقط... فالقرآن استدل بما هو معلوم للخلق، من أنه ﴿خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ﴾ [العلق: ٢]، وهؤلاء جاؤوا إلى هذا المعلوم فزعموا أنه غير معلوم، بل هو مشكوك فيه، ثم زعموا أنهم يذكرون الدليل الذي به يصير معلومًا، فذكروا دليلًا باطلًا لا يدل على حدوثه، بل يُظن أنه دليل وهو شبهة، ولها لوازم فاسدة)(٢).

ويقول ابن الوزير منكرًا على المتكلمين هذه الطريقة: (ليت شعري -على كلام المتكلمين-، لِمَ حضّ الله الخلق على النظر في السماوات ونحوها؟ وما الفرق في دلالة الأعراض بين السماء وذرة من تراب؟)(٣).

وممن نبه على بدعية هذه الطريقة وخفائها، وغموضها وخطورتها، وصرح بذمها: الإمام أبو الحسن الأشعري(٤)، وهو مع ذلك لم يسلم من التأثر بها عند استدلاله بخلق الإنسان على وجود الله تعالى، حيث يقول معلقا على قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ * ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ * ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً...﴾ إلخ الآية [المؤمنون: ١٢-١٤] ما نصه: (وهذا من أوضح ما يقتضي الدلالة على حدوث الإنسان، ووجود المحدِث له، من قِبل أن العلم قد أحاط بأن كل متغير لا يكون قديما، وذلك أن تغيّره يقتضي مفارقة حال كان عليها قبل تغيّره، وكونُه قديما ينفي تلك الحال، فإذا حصل متغيّرا بما ذكرناه من الهيئات التي لم يكن قبل تغيّره عليها دل ذلك على حدوثها، وحدوث الهيئة التي كان عليها قبل حدوثها؛ إذ لو كانت قديمة لما جاز عدمها، وذلك أن القديم لا يجوز عدمه، وإذا كان هذا على ما قلنا، وجب أن يكون ما عليه الأجسام من التغيّر منتهيا إلى هيئات محدثة، لم تكن الأجسام قبلها موجودة، بل

---

(١) انظر: الفتاوى: ١٦/٢٦٧-٢٧٢، ودرء تعارض العقل والنقل: ٧/٢١٩ وما بعدها.

(٢) الفتاوى: ١٦/٢٧١، ٢٧٢.

(٣) البرهان القاطع في إثبات الصانع وجميع ما جاءت به الشرائع: ص١١٦.

(٤) انظر: رسالته إلى أهل الثغر: ص١٨٥-١٨٧.

كانت قبلها محدثة)[1]. فهو هنا بنى استدلاله على أصل المتكلمين في إثبات حدوث العالم، وهذا من البقايا التي بقيت عند الأشعري من أصول المعتزلة العقلية، بعد رجوعه عن مذهبهم[2].

إلا أن طريقة الأشعري هذه أوضح من طريقة المتكلمين، وأخصّ دليلًا ومدلولًا؛ فإن هيئات الإنسان وصوره المختلفة ودلالتها على حدوث الإنسان، وإن كانت من جنس طريقة الأعراض، إلا أنها أخص من مطلق دلالة حدوث الأعراض على حدوث ما قامت به من جواهر وأجسام[3].

والحاصل هنا أن مفارقة الطريقة الكلامية البدعية للطريقة القرآنية من وجهين:

أحدهما: أنهم جعلوا الحوادث إنما هي أعراض لا أعيان، وهذا وإن كان فيه دليل صحيح على إثبات الصانع، من جهة حاجة الأعراض إلى محدث، إلا أن فيه قصورًا من جهة قَصْر الحدوث على الأعراض دون الأجسام.

ثانيهما: استدلالهم بحدوث الأعراض على حدوث محالّها، وهذا لا يتم إلا بامتناع حوادث لا أول لها، وبالقول بتماثل الأجسام، وهذه مقدمات ينازعهم فيها أكثر العقلاء، بل يبينون فسادها بصريح المعقول[4].

---

(١) رسالة إلى أهل الثغر: ص١٤٤-١٤٦، وانظر: اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع له: ص٢٠، حيث بدأه بمسألة في إثبات الصانع قرر فيها دلالة خلق الإنسان، على الطريقة القرآنية، إلا أنه لم يلبث أن ذكر شبهة احتمال قِدم النطفة، ثم ردّها على منهج المتكلمين في إثبات حدوث العالم.

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية: ٢٢١/٧، والنبوات: ص٧٣.

(٣) انظر: درء تعارض العقل والنقل: ٢٢٨/٧.

(٤) انظر: درء تعارض العقل والنقل: ٢٣٥/٧، وفيه عمومًا بيان بطلان هذه المقدمات بالتفصيل.

الصورة الثانية

خلق السماوات والأرض والدواب

تكلمت فيما مضى عن المجال الأول من مجالات الاستدلال بالمخلوقات على الخالق، ألا وهو آيات الأنفس، وسنذكر هنا المجال الآخر، حسب ما جاء في قوله تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ﴾ [فصلت: ٥٣]، ألا وهو آيات الآفاق، التي تتمثل فيما ذكره الله تعالى في قوله: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَثَّ فِيهِمَا مِنْ دَابَّةٍ﴾ [الشورى: ٢٩]، فإنا إذا فصلنا الكلام على مضمون هذه الآية، نكون بإذن الله تعالى قد استوفينا التنبيه على دلالة آيات الله تعالى في الآفاق، فإن الآية قد شملت العالم العلوي بذكر السماوات، والعالم السفلي بذكر الأرض، وجميع الأحياء بذكر الدواب المبثوثة، ولا يعني استيعاب التنبيه على دلالة المخلوقات إحصاءها نوعًا نوعًا، وبيان دلالة كل منها، فإن هذا لا يحصيه إلا خالقه -جل وعلا-، ولكن المقصود استيعاب ما ورد التنبيه عليه في القرآن، وأنه شامل لأنواع المخلوقات.

ودلالة خلق السماوات والأرض على الخالق لا تقل أهميةً عن دلالة خلق الإنسان، بل قد جاء في موضعين من القرآن التصريح بتفوقهما في الكبر والشدة على الإنسان، كما في قوله تعالى: ﴿لَخَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [غافر: ٥٧]، وقوله تعالى: ﴿أَأَنْتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمِ السَّمَاءُ بَنَاهَا * رَفَعَ سَمْكَهَا فَسَوَّاهَا * وَأَغْطَشَ لَيْلَهَا وَأَخْرَجَ ضُحَاهَا * وَالْأَرْضَ بَعْدَ ذَلِكَ دَحَاهَا﴾ [النازعات: ٢٧-٣٠]، وكان خلقها وفطرها هو دليل الرسل بعد الفطرة، كما في قوله تعالى: ﴿أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [إبراهيم: ١٠].

وقد جاء الأمر الصريح بالنظر في خلق السماوات والأرض، كما جاء في شأن خلق الإنسان، قال تعالى: ﴿قُلِ انْظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [يونس: ١٠١]، كما جاء الإنكار على الكفار في إعراضهم عما في السماوات والأرض من آيات تدل على ربوبيته تعالى، وانفراده باستحقاق الألوهية دون غيره، وعلى المعاد والحساب والجزاء، كما في قوله تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ * وَالْأَرْضَ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ * تَبْصِرَةً وَذِكْرَى لِكُلِّ عَبْدٍ مُنِيبٍ﴾ [ق: ٦-٨]، وقوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ﴾ [الأعراف: ١٨٥]، وقال تعالى: ﴿وَكَأَيِّنْ مِنْ آيَةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ * وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ﴾ [يوسف: ١٠٥، ١٠٦]، في حين مدح

الله تعالى أولي الألباب بأنهم: يتفكرون في خلق السماوات والأرض قائلين: ﴿رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾ [آل عمران: ١٩١].

والآيات الداعية إلى التفكر في خلق السماوات والأرض، المنكرة على من غفل عن آياتهما، كثيرة جدًا، يضيق المقام عن ذكرها، وحسبنا ذكر ما تضمنت من لفتات إلى ما في خلق السماوات والأرض وما بينهما من وجوه الدلالة على الخالق البديع -جل وعلا-.

وأود قبل ذلك أن أنبه في هذا الشأن إلى ظاهرة قرآنية تلفت الانتباه، ألا وهي تكرر ذكر خلق السموات والأرض بالحق، وما في معناه من نفي خلقهما باطلًا ولعبا، كما في قوله تعالى: ﴿خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ [العنكبوت: ٤٤]، وفي هذا المعنى آيات كثيرة جدًا[١]، وبعضها جاء بالحصر المتضمن مزيدًا من التأكيد، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ [الحجر: ٨٥]، وهذه ظاهرة مهمة، حري بالمتأمل في كتاب الله أن يقف عندها، ويستوحي دلالتها، والمعنى أن الله تعالى لم يخلق تلك المخلوقات باطلًا، بل خلقها صادرةً عن الحق، مشتملةً عليه، آيلةً إليه، فالحق سابق لخلقها، مقارن له، غاية له، فالحق السابق: صدور ذلك عن علمه وحكمته، والحق المقارن: ما اشتملت عليه من الحكم والمصالح والمنافع، والآياتِ الدالة على الخالق وصفاته، وصدق رسله، ولقائه، وأما الحق الذي هو غاية خلقها فهو غايتان: غاية تراد من العباد؛ وهي معرفتهم بخالقهم وعبادتهم له، وغاية تُراد بهم؛ وهي الجزاء بالعدل والفضل، والثواب والعقاب[٢].

وإلى هذه المعاني أشارت الآيات التي تذكر خلق السماوات والأرض وما بينهما بالحق، بحسب سياقها. فتارة يشير السياق إلى كون الحق الذي خلقت السماوات والأرض به هو إفراد الله تعالى بالإلهية دون غيره، كما في قوله تعالى: ﴿خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ تَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [النحل: ٣]، وتارة يشير إلى البعث والعدل والجزاء، كما في قوله تعالى: ﴿وَخَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَلِتُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾ [الجاثية: ٢٢]، وتارة يكون ذكر الخلق بالحق مطلقا كما في أكثر الآيات التي جاءت بهذا المعنى، فيشمل كل هذه المعاني المتلازمة، كما يشمل بالأولوية دلالة خلق السماوات والأرض على خالقها وفاطرها، وهذا ما نريد تفصيله في هذا المقام:

١- آيات السماء:

تطلق العرب لفظ (السماء) على عدة معان، يجمعها ويربط بينها: العلو، فإن السماء مشتقة من السمو، والسين والميم والواو أصل يدل على العلو، يقال: سموت إذا علوت، والعرب تسمي السحابة سماءً،

---

(١) انظر: السور التالية: الأنعام: ٧٣، إبراهيم: ١٩، النحل: ٣، الروم: ٨، الزمر: ٥، التغابن: ٣، الجاثية: ٢٢، الأحقاف: ٣، وبمعناها في: يونس: ٥، والأنبياء: ١٦-١٨، وص: ٢٧، والدخان: ٣٩.

(٢) انظر: بدائع الفوائد لابن القيم: ٤/١٦٢-١٦٧، وأضواء البيان: ٧/٣٦٥ وما بعدها.

والمطر سماءً، وكذلك سقف البيت، وكل عالٍ مطل فهو سماء، حتى يقال لظهر الفرس: سماء، ويتوسعون حتى يسمّوا النبات سماءً[1].

ولفظ السماء في القرآن العزيز متردد بين هذه المعاني، فمن إطلاقه على السحاب قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً﴾ [النحل: ٦٥]، وعلى المطر قوله تعالى: ﴿يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا﴾ [نوح: ١١]، وعلى سقف البيت قوله تعالى: ﴿فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلَى السَّمَاءِ﴾ [الحج: ١٥]، وعلى مطلق العلو قوله: ﴿كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ﴾ [الأنعام: ١٢٥]، وقوله: ﴿وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ﴾ [إبراهيم: ٢٤].

وأُطلق لفظ السماء في أكثر المواضع على ذلك الخلق العظيم، الموصوف في الكتاب والسنة بأنه سبع طباق، لها أبواب تستفتح، وسكان من الملائكة والنبيين، وبينها مسافات مقدرة، وأوصاف أخرى، تدل على أنها أجرام محسوسة، غير الكواكب، وإنما الكواكب زينة دنياهن.

والمتأمل في الموارد التي ذكرت فيها السماء في القرآن بهذا المعنى الأخير، سواء بالإفراد أو بالجمع[2]، لا بد وأن يسلم بادئ ذي بدء، بأن قدرًا كبيرًا من هذا العالم العلوي، إنما ثبت العلم به من طريق السمع، إذ ليس هو بأجمعه داخلًا تحت الحس البشري، وأظهر مثال لذلك السماوات السبع، فإنا إذا استبعدنا الرأي القائل: إنها الكواكب السيارة[3]؛ لظهور ضعفه، لم يبق لنا طريق للعلم بكونها سبعا سوى السمع.

هذا وإن كون السماوات السبع أجرامًا محسوسة، بعضها فوق بعض، فيها سكان من الأنبياء والملائكة، ولها أبواب تُستفتح وتولج، وبينها مسافات مقدرة بكذا وكذا، إلى غير ذلك من الأوصاف الثابتة بالسمع، هو حقيقة شرعية، ثبتت بالكتاب والسنّة الصحيحة الصريحة، بما لا مجال معه للتأويل[4].

وإذا تقرر هذا، فإنه يترتب عليه أن ما ورد من الاستدلال بخلق السماء، وما فيها من آيات، ليس كلّه من باب الاستدلال العقلي، بل إن منه قدرًا كبيرًا هو من باب الاستدلال السمعي، إذ العلم به إنما حصل من طريق السمع، وهذا الاستدلال السمعي على ربوبية الله تعالى وإن كان صحيحا، إلا أنه متوقف على ثبوت النبوة، فمثَله كمثل ما تقدم ذكره من خلق الإنسان من طين.

كما يترتب على ذلك أيضا أن ما ورد في القرآن من الأمر الصريح بالنظر إلى السماء ليس مقصورًا على الرؤية البصرية فحسب، بل إنه يتناول كذلك الرؤية الإيمانية القلبية المستمدة من نور الوحي، إذ ليس ما تتناوله الرؤية البصرية من السماء الدنيا هو كلّ ما في السماوات من عظمة وكبر وسعة، بل إن وراء ذلك

---

(١) انظر: مقاييس اللغة لابن فارس: ٣/٩٨.

(٢) نقل الألوسي عن صاحب الإتقان قوله: حيث يراد العدد يؤتى بالسماء مجموعة، وحيث يراد الجهة يؤتى بها مفردة. انظر: روح المعاني: ١٧/٢١.

(٣) انظر: التحرير والتنوير: ١/٨٥.

(٤) انظر: مثلًا صحيح البخاري، كتاب بدء الخلق، باب ذكر الملائكة، (٣/١١٧٣)، حديث رقم: (٣٠٣٥).

سماوات أخرى لا تقل عنها عظمة واتساعًا ودلالة على باريها، إلا أن رؤيتها إيمانية علمية لا بصرية، ولا يمنع ذلك من دلالتها على بديع صنع الله تعالى. فإنها بالإضافة إلى كونها حاصلة بالرؤية القلبية العلمية المستمدة من الإيمان بالوحي، فهي كذلك حاصلة بمشاهدة السماء الدنيا وما فيها من آيات، فإنها تدل على البقية من باب قياس الغائب على الشاهد، وهو مقبول بين المخلوقات دون الخالق، فالسماء الدنيا تدلنا على ما في غيرها من الحبك والإتقان، وعدم التفاوت والفروج، كما قال الله تعالى عنها: ﴿وَجَعَلْنَا السَّمَاءَ سَقْفًا مَحْفُوظًاوَهُمْ عَنْ آيَاتِهَا مُعْرِضُونَ﴾ [الأنبياء: ٣٢].

وإن مما يقرّب الأمر التأمل في ذكر العرش، فكم ورد في القرآن والسنّة مضافا إلى الرب –تبارك وتعالى– على أنه من دلائل ربوبيته وشواهد عظمته، ونحن إنما علمنا به من طريق السمع، لم نره طرفة عين، إلا بإيماننا رؤية قلبية علمية، كما رُوي عن الحارث بن مالك ﷺ أنه قال: (... وكأني أنظر إلى عرش ربي بارزًا...)[١]، وقد قال الله عز وجل: ﴿قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَاوَاتِ السَّبْعِ وَرَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ﴾ [المؤمنون: ٨٦]، ففي اقتران العرش بالسبع ما يوحي بما ذكرنا، من أن الغالب في رؤيتها أنها علمية لا بصرية.

وفي ضوء ما تقدم يُفهم قوله تعالى فيما قص عن نوح: ﴿أَلَمْ تَرَوْا كَيْفَ خَلَقَ اللَّهُ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا * وَجَعَلَ الْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا وَجَعَلَ الشَّمْسَ سِرَاجًا﴾ [نوح: ١٥، ١٦]، يقول سيد قطب –رحمه الله تعالى–: (إنما وجه نوح قومه إلى السماء، وأخبرهم كما علّمه الله أنها سبع طباق، فيهن القمر نور، وفيهن الشمس سراج، وهم يرون القمر ويرون الشمس، ويرون ما يطلق عليه اسم السماء، وهو هذا الفضاء ذو اللون الأزرق، أما ما هو؟ فلم يكن ذلك مطلوبا منهم، ولم يجزم أحد إلى بشيء في هذا الشأن، وهذا التوجيه يكفي لإثارة التطلع والتدبر فيما وراء هذه الخلائق الهائلة من قدرة مبدعة، وهذا هو المقصود من ذلك التوجيه)[٢].

وهكذا القول في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ﴾ [البقرة: ٢٩]، وقوله: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ اِئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ * فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَى فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا﴾ [فصلت: ١١، ١٢] وقوله تعالى: ﴿الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ

---

(١) أخرجه الطبراني في المعجم الكبير: ٣/٢٦٦-٢٦٧، برقم (٣٣٦٧) وابن المبارك في الزهد: ١٠٦، باب الهرب من الخطايا والذنوب، برقم (٣١٤). والبيهقي في شعب الإيمان: ٧/٣٦٢-٣٦٣، باب في الزهد وقصر الأمل برقم: (١٠٥٩٠) و(١٠٥٩١) و(١٠٥٩٢) وفي الزهد الكبير: ٣٥٥ برقم: (٩٧٣)، وعبد الرازق الصنعاني في المصنف: ١١/١٢٩ برقم: (٢٠١١٤) وابن أبي شيبة في الإيمان برقم: (١١٥). وأسانيد الحديث ضعيفة، انظر: تخريج الإحياء للعراقي في حاشية إحياء علوم الدين للغزالي: ٤/٢٣٤ والإصابة لابن حجر: ١/٢٨٩ ومجمع الزوائد: ١/٦٢ وتخريج الألباني لكتاب الإيمان لابن أبي شيبة: ٣٨ الحاشية.

(٢) في ظلال القرآن: ٦/٣٧١٤، وانظر للأهمية ما قاله عن السماوات، في مقومات التصور الإسلامي: ٣٢٦-٣٢٩.

سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ * ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنْقَلِبْ إِلَيْكَ الْبَصَرُ خَاسِئًا وَهُوَ حَسِيرٌ﴾ [الملك: ٣، ٤]، وغيرها من الآيات التي ذكرت فيها السماوات السبع.

فالمقصود أن الاستدلال بالسماء على الله تعالى يجمع بين الطريقين: الحسي والإيماني، وينحصر الطريق الحسي بالنسبة للبشر من غير الأنبياء في السماء الدنيا، وما فيها من آيات الربوبية، فإذا تقرر هذا، فلننشر الآن إلى ما نبه إليه القرآن من أنواع الدلالة فيها:

أ- رفع السماء وإمساكها

تتجلى في رفع السماء وإمساكها دلالات العناية والتسخير والتقدير، كما في قوله تعالى:

﴿إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا[1] وَلَئِنْ زَالَتَا إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِنْ بَعْدِهِ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا﴾ [فاطر: ٤١]، وقوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ وَالْفُلْكَ تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَيُمْسِكُ السَّمَاءَ أَنْ تَقَعَ عَلَى الْأَرْضِ إِلَّا بِإِذْنِهِ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَحِيمٌ﴾ [الحج: ٦٥]، وقوله تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا[2]﴾ [الرعد: ٢] وقوله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ تَقُومَ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ بِأَمْرِهِ[3]﴾ [الروم: ٢٥] وقوله تعالى: ﴿وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ﴾ [الغاشية: ١٨].

يقول ابن الوزير في تقرير دلالة الآيات السابقة:

(هذه حجة أجمع عليها الكفرة مع المسلمين؛ فإن الجميع اتفقوا على أن العالم في الهواء[4]، أرضه وسماءه، وما فيه من البحار والجبال، وجميع الأثقال، وقد ثبت بضرورة العقل أن الثقيل لا يستمسك في الهواء إلا بممسك، وأن هذا الإمساك الدائم المتقن لا يكون من غير رب عظيم، قدير عليم، مدبر حكيم)[5].

ويجدر التنبيه هنا إلى أنه قد اشتهر عند أصحاب التفسير العلمي للقرآن تفسير هذا الإمساك

---

(١) أي (كراهة أن تزولا، فإن الممكن حال بقائه لا بد له من حافظ، أو يمنعهما أن تزولا؛ لأن الإمساك منع)، تفسير البيضاوي: ٢/٢٧٥.

(٢) يحتمل أنها بعمد لا تُرى، ويحتمل أنها بلا عمد أصلًا، (وترونها) تأكيد لنفي ذلك، وهذا هو الأليق بالسياق، والأكمل في القدرة كما يقول ابن كثير، انظر: تفسير القرآن العظيم: ٢/٥٤٧.

(٣) (أي: قائمة ثابتة بأمره لها وتسخيره إياها)، تفسير ابن كثير: ٣/٤٧٤.

(٤) يقصد بالهواء الفضاء والفراغ، وهو إطلاق معروف عند العرب، ومنه قوله تعالى: ﴿وَأَفْئِدَتُهُمْ هَوَاءٌ﴾ أي: خالية من الخير، ومنه قول حسّان لأبي سفيان بن الحارث: فأنت مجوّف نخِب هواء. انظر: تفسير الطبري: ١٣/٢٤١.

(٥) إيثار الحق على الخلق: ص٥٤ باختصار.

بالجاذبية، وبذلك فسروا العمد في آيتي الرعد ولقمان، والإمساك في آيتي فاطر والحج[1]، والذي يظهر ضعف هذا التفسير لوجوه:

* أن الأليق بالسياق، والأكمل في القدرة أنها بلا عمد، و(ترونها) تأكيد لنفي ذلك[2].

* أن اللغة لا تؤيد تفسير العمد بالجاذبية، كما أنه لم يرد بذلك نقل.

* أن الله تعالى يقول: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ تَقُومَ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ بِأَمْرِهِ﴾ [الروم: ٢٥]، وهذا يوحي بأن إمساك العالم هو بمحض الأمر الإلهي دون سبب، وهذا ما يؤيده التفسير الأول لقوله تعالى: ﴿بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا﴾.

* أن هذا التفسير قائم على أن المراد بالسماوات: الكواكب، وقد تقدم أن هذا مخالف لصريح السنة، من كونها أجرامًا محسوسة، غير الكواكب.

ب- بناؤها وحبكها وإيساعها

تتجلى في بناء السماء وحبكها وإيساعها دلالة الإتقان والإحكام، كما دل على ذلك قوله تعالى: ﴿وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ[3] وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ[4]﴾ [الذاريات: ٤٧]، وقوله تعالى: ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً﴾ [البقرة: ٢٢]، وقوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا السَّمَاءَ سَقْفًا مَحْفُوظًا وَهُمْ عَنْ آيَاتِهَا مُعْرِضُونَ﴾ [الأنبياء: ٣٢].

قال إياس بن معاوية[5]: السماء على الأرض مثل القبة[6].

وروى ابن جرير بسنده عن ابن عباس وابن مسعود وغيرهما من الصحابة -رضي الله عنهم-، قالوا في

---

(١) انظر: مثلًا: >الدروس الدينية< للشيخ محمد مصطفى المراغي: ص٦١-٦٤، نقلا عن >التفسير العلمي للقرآن< للدكتور أحمد أبو حجر: ص٢٣٢ الحاشية، والإسلام يتحدى لوحيد الدين خان: ص١٢٥. وانظر كلاما مهما لسيد قطب -رحمه الله- في نقد تفسير القرآن بالنظريات العلمية، وبيان طبيعة المنهج القرآني في عرض الحقائق الكونية، في كتابه: مقومات التصور الإسلامي: ٣٢٢-٣٢٥، ٣٢٧، ٣٢٩.

(٢) انظر: تفسير ابن كثير: ٥٤٧/٢.

(٣) الأيْد: القوة، مصدر آد يئيد، ومن ظن أنها جمع يدٍ فقط غلط غلطا فاحشًا، انظر: أضواء البيان: ٦٦٩/٧.

(٤) (لموسعون) إما أن يكون معناها: (وسعنا أرجاءها)، أو هي من الوُسع بمعنى الطاقة، فيكون المعنى: وإنا لقادرون. انظر: تفسير ابن كثير: ٢٥٠/٤ وتفسير البيضاوي: ٤٣١/٢.

(٥) هو إياس بين معاوية بن قرة، أبو وائل، تابعي، تولى قضاء البصرة زمن عمر بن عبد العزيز، وتوفي سنة ١٢٢. انظر: المعارف لابن قتيبة: ص٢٦٤.

(٦) انظر: تفسير ابن كثير: ٥٤٧/٢ وتفسير البيضاوي: ٣٧/١.

تفسير قوله تعالى: ﴿وَالسَّمَاءَ بِنَاءً﴾: بناء السماء على الأرض كهيئة القبة، وهي سقف على الأرض[1].

ويقول عز وجل: ﴿أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ﴾ [ق: ٦]، قال ابن عاشور: (والمراد بالسماء هنا ما تراه العين من كرة الهواء التي تبدو كالطبق، وتسمّى الجو)[2].

ويقول تعالى: ﴿أَأَنْتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمِ السَّمَاءُ بَنَاهَا * رَفَعَ سَمْكَهَا فَسَوَّاهَا﴾ [النازعات: ٢٧، ٢٨]، ويقول تعالى: ﴿الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ * ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنْقَلِبْ إِلَيْكَ الْبَصَرُ خَاسِئًا وَهُوَ حَسِيرٌ﴾ [الملك: ٣، ٤]، ويقول تعالى: ﴿وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الْحُبُكِ﴾ [الذاريات: ٧] ويقول: ﴿وَالسَّمَاءِ وَمَا بَنَاهَا﴾ [الشمس: ٥].

ج- تزيينها بالكواكب والنجوم

تتجلى في تزيين السماء بالكواكب والنجوم دلالات العناية والإتقان، والتقدير والنظام، يقول الله تعالى: ﴿إِنَّا زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِزِينَةٍ الْكَوَاكِبِ[3]﴾ [الصافات: ٦]، ويقول تعالى: ﴿وَلَقَدْ جَعَلْنَا فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا وَزَيَّنَّاهَا لِلنَّاظِرِينَ[4]﴾ [الحجر: ١٦]، ويقول تعالى: ﴿وَلَقَدْ زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ﴾ [الملك: ٥]، ويقول تعالى: ﴿وَزَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَحِفْظًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ﴾ [فصلت: ١٢] ويقول تعالى: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي جَعَلَ فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا وَجَعَلَ فِيهَا سِرَاجًا وَقَمَرًا مُنِيرًا﴾ [الفرقان: ٦١]، ويلاحظ تخصيص السماء الدنيا بهذه الزينة، وذلك واضح في سياق قوله تعالى: ﴿فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَى فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا وَزَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَحِفْظًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ﴾ [فصلت: ١٢]، وما ذاك -والله أعلم- إلا لأنها هي التي في مدى الرؤية الحسية البصرية، دون بقية

---

(١) جامع البيان: ١٦٢/١.

(٢) التحرير والتنوير: ٢٨٦/٢٦، وقد فسر ابن عاشور السماوات بالكواكب -التي هي عنده المجموعة الشمسية عدا الأرض- استظهارًا، وأنها هي المشاهدة بأعين المخاطبين، فالاستدلال بها استدلال بالمحسوس، وفسر طباقا في قوله تعالى: ﴿سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا﴾ بأنها مصدر طابق، أي: أن السماوات شديدة المطابقة لبعضها البعض، أي: متناسبة في النظام، وإليه الإشارة بقوله: ﴿مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ﴾ انظر: التحرير والتنوير: ١٦/٢٩، ١٧ و٣٨٥/١، وما ذهب إليه ابن عاشور -رحمه الله تعالى- مخالف لما دل عليه صريح السنّة في حديث المعراج وغيره، كما يردّه تخالف العدد بين السماوات السبع والكواكب في المجموعة الشمسية، فقد استقر الأمر أخيرًا على أنها تسعة بما فيها الأرض، أما ما ذكر من الاستدلال بالمحسوس فقد تقدم التفصيل فيه. وانظر: التفسير العلمي للقرآن في الميزان: ص٣٨١، ٣٨٢.

(٣) وفي المفردات في غريب القرآن للراغب الأصفهاني: (الكواكب: النجوم البادية، ولا يقال لها: كواكب إلا إذا بدت)، ص٤٢٠.

(٤) وفي المفردات للراغب: (البروج: القصور، الواحد برج، وبه سمّي بروج النجوم لمنازلها المختصة بها) ص٤١.

السماوات، وفي هذا مزيد تأكيد على ضعف تفسير السماوات السبع بالكواكب.

وإنه لمن عجيب أمر العناية الإلهية بهذا الإنسان أن تُجعل هذه المخلوقات العظيمة الهائلة زينة في السماء، من أجل أن ينظر هو إليها، فيتعرف على مزيّنها ومقدّرها.

د- الليل والنهار والشمس والقمر

إن من آيات السماء الليل والنهار والشمس والقمر، كما في قوله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ لَا تَسْجُدُوا لِلشَّمْسِ وَلَا لِلْقَمَرِ وَاسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَهُنَّ إِنْ كُنْتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ﴾ [فصلت: ٣٧]، وقوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَتَيْنِ فَمَحَوْنَا آيَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً﴾ [الإسراء: ١٢].

وتتجلى دلالة هذه الآيات من خلال أوصاف كثير فيها:

فمن ذلك تسخيرها وتدبيرها، كما في قوله تعالى: ﴿الْعَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ [الأعراف: ٥٤]، وقوله تعالى: ﴿يُكَوِّرُ اللَّيْلَ عَلَى النَّهَارِ وَيُكَوِّرُ النَّهَارَ عَلَى اللَّيْلِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُسَمًّى أَلَا هُوَ الْعَزِيزُ الْغَفَّارُ﴾ [الزمر: ٥]، وقوله تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَائِبَيْنِ وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ﴾ [إبراهيم: ٣٣].

ومن ذلك تقديرها وانتظامها، كما في قوله تعالى: ﴿وَآيَةٌ لَهُمُ اللَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ فَإِذَا هُمْ مُظْلِمُونَ * وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ * وَالْقَمَرَ قَدَّرْنَاهُ مَنَازِلَ حَتَّى عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ * لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾ [يس: ٣٧-٤٠].

ومن ذلك اختلاف الليل والنهار، وما في معناه من التكوير والإيلاج والإغشاء والتقليب، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي اخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَّقُونَ﴾[1] [يونس: ٦]، وقوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ خِلْفَةً لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يَذَّكَّرَ أَوْ أَرَادَ شُكُورًا﴾ [الفرقان: ٦٢]، وقوله تعالى: ﴿يُكَوِّرُ اللَّيْلَ عَلَى النَّهَارِ وَيُكَوِّرُ النَّهَارَ عَلَى اللَّيْلِ﴾ [الزمر: ٥]، وقوله تعالى: ﴿يُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ﴾ [فاطر: ١٣]، وقوله تعالى: ﴿يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ﴾ [الأعراف: ٥٤، والرعد: ٣]، وقوله تعالى: ﴿يُقَلِّبُ اللَّهُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِأُولِي الْأَبْصَارِ﴾ [النور: ٤٤]، ووجه دلالة هذه الآيات تشير إليه آية المؤمنون: ﴿وَلَهُ اخْتِلَافُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ [المؤمنون: ٨٠]، فإنها تفيد اختصاص الله تعالى بذلك، حيث لا يقدر عليه غيره، كما أفادته اللام من

---

(١) ومعنى الاختلاف أنه إذا جاء هذا ذهب هذا، وإذا ذهب هذا جاء هذا، انظر: تفسير الطبري: ٨٦/٧.

قوله (وله)، وتقديم الجار والمجرور على متعلقه[1].

ومن ذلك أنها مسخرة من أجل الإنسان، مكيفة على ما يلائمه، كما يظهر من عدة وجوه منها:

* السكن في الليل، وطلب المعاش في النهار، كما دل عليه قوله تعالى: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ جَعَلَ اللَّهُ عَلَيْكُمُ اللَّيْلَ سَرْمَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَنْ إِلَهٌ غَيْرُ اللَّهِ يَأْتِيكُمْ بِضِيَاءٍ أَفَلَا تَسْمَعُونَ * قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ جَعَلَ اللَّهُ عَلَيْكُمُ النَّهَارَ سَرْمَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَنْ إِلَهٌ غَيْرُ اللَّهِ يَأْتِيكُمْ بِلَيْلٍ تَسْكُنُونَ فِيهِ أَفَلَا تُبْصِرُونَ * وَمِنْ رَحْمَتِهِ جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾[2] [القصص: ٧١-٧٣].

يقول ابن القيم معلقا على هذه الآيات: (خص الله سبحانه النهار بذكر البصر؛ لأنه محله، وفيه سلطان البصر وتصرفه، وخص الليل بذكر السمع؛ لأن سلطان السمع يكون بالليل، وتسمع فيه الحيوانات ما لا تسمعَ في النهار؛ لأنه وقت هدوءِ الأصوات، وخمود الحركات، وقوةِ سلطان السمع، وضعفِ سلطان البصر، والنهارُ بالعكس؛ فيه قوة سلطان البصر وضعف سلطان السمع)[3].

وفي معنى الآيات السابقة قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا * وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا﴾ [النبأ: ١٠، ١١].

يقول ابن رشد: (يريد أن الليل جعله كالسترة واللباس للموجودات التي هاهنا من حرارة الشمس، وذلك أنه لولا غيبة الشمس بالليل لهلكت الموجودات، التي جعل الله حياتها بالشمس، وهي الحيوان والنبات، فلما كان اللباس قد يقي من الحر، مع أنه سترة، وكان الليل يوجه فيه هذان المعنيان، سمّاه الله تعالى لباسا، وهذا من أبدع الاستعارة، وفي الليل أيضا منفعة أخرى للحيوان، وهو أن نومه يكون مستغرقا، لما كان ذهاب الضوء الذي يحرك الحواس إلى ظاهر البدن، الذي هو اليقظة، ولذلك قال تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتًا﴾، أي: مستغرقا من قِبل ظلمة الليل)[4].

ولوضوح دلالة هذه الآيات جاء التعجيب من حال الكفار معها، كما أفاده الاستفهام في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ يَرَوْا أَنَّا جَعَلْنَا اللَّيْلَ لِيَسْكُنُوا فِيهِ وَالنَّهَارَ مُبْصِرًا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [النمل: ٨٦]، وذلك أنها آية ملازمة لهم طوال حياتهم، تخطر ببالهم مرتين كل يوم[5].

* علم الحساب والمواقيت، الذي تتوقف عليه مصالح الناس، وذلك باعتبار جريان الشمس والقمر، كما نبه إلى ذلك قوله تعالى: ﴿وَقَدَّرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ﴾ [يونس: ٥]، وقوله تعالى:

---

(١) انظر: حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي: ٣٤٣/٦.

(٢) السرمد: الدائم، انظر: المفردات في غريب القرآن للراغب الأصفهاني: ص٢٣١.

(٣) مفتاح دار السعادة: ٢٠٨/١.

(٤) مناهج الأدلة: ١٠٠.

(٥) انظر: التحرير والتنوير: ٤٣/٢٠.

﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهِلَّةِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ﴾ [البقرة: ١٨٩]، وقوله تعالى: ﴿وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ حُسْبَانًا﴾ [الأنعام: ٩٦]، قال البيضاوي: (أي: على أدوار مختلفة يُحسب بهما الأوقات، ويكونان عَلَمي الحُسبان، وهو مصدر حسَب بالفتح)[١].

وكذلك قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَتَيْنِ فَمَحَوْنَا آيَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً لِتَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ وَلِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ﴾ [الإسراء: ١٢]

هـ- الظل

نبه الله تعالى إلى كيفية مدّ الظل وقبضه في قوله: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا * ثُمَّ قَبَضْنَاهُ إِلَيْنَا قَبْضًا يَسِيرًا﴾ [الفرقان: ٤٥، ٤٦]، وقوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا إِلَى مَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ يَتَفَيَّأُ ظِلَالُهُ عَنِ الْيَمِينِ وَالشَّمَائِلِ[٢] سُجَّدًا لِلَّهِ وَهُمْ دَاخِرُونَ﴾ [النحل: ٤٨].

وفي تصدير الآيتين بالاستفهام إثارة للاهتمام، بما ينبه على وجود دلالة ذات شأن في الآية.

وقد روى ابن جرير عن جماعة من السلف أن المراد بمدّ الظل في الآية الأولى: (ما بين طلوع الفجر إلى طلوع الشمس)[٣].

وذكر الرازي أن حقيقة الظل أمر متوسط بين الضوء الخالص والظلمة الخالصة، وهذا التوسط أعدل الطرفين، ولذلك وصفت به الجنة في قوله تعالى: ﴿وَظِلٍّ مَمْدُودٍ﴾ [الواقعة: ٣٠][٤].

وقال في معنى قوله تعالى ﴿ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا﴾: (إن الناظر إلى الجسم الملون وقت الظل كأنه لا يشاهد شيئا سوى الجسم واللون، ونقول: الظل ليس أمرًا ثالثا، ولا يعرف به إلا إذا طلعت الشمس، ووقع ضوؤها على الجسم، زال ذلك الظل.. فلولا الشمس لما عرف الظل.. فلهذا قال سبحانه: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا﴾، أي: خلقنا الظل أولا، لما فيه من المنافع واللذات، ثم إنّا هدينا العقول إلى معرفة وجوده بأن أطلعنا الشمس، فكانت دليلًا على وجود النعمة، ﴿ثُمَّ قَبَضْنَاهُ﴾ أي: أزلنا الظل لا دفعة، بل يسيرًا يسيرًا)[٥].

---

(١) أنوار التنزيل وأسرار التأويل: ٣١٣/١.

(٢) أي: يتراجع ويدور من جانب إلى جانب. انظر: تأويل مشكل القرآن لابن قتيبة: ص٤١٦، والقرطين لابن مطرف: ٢٤٣/١.

(٣) التفسير: ١٨/١٩.

(٤) انظر: التفسير الكبير: ٨٨/٢٤.

(٥) التفسير الكبير: ٨٨/٢٤.

أما سجود الظلال في الآية الثانية، فقد فُسر بالخضوع والاستسلام، والانقياد لتدبير الله تعالى[1]، ونحوُها قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَظِلَالُهُمْ بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ﴾ [الرعد: ١٥]، وفي هذا تتجلى دلالة التسخير والتدبير المتقدم ذكرها.

وذكر الرازي أيضا في وجه الاستدلال بالظل على وجود الله تعالى أن حصول الظل أمر نافع للأحياء والعقلاء، وهو من الجائزات قطعا، لوجوده بعد العدم، وعدمه بعد الوجود، فلا بد له ضرورة من صانع قادر مدبر محسن يقدّر بالوجه النافع، وما ذاك إلا من يقدر على تحريك الأجرام العلوية، والأجسام الفلكية، على الوصف الأحسن والأكمل، وليس ذاك إلى الله -سبحانه وتعالى-[2].

وهذا كما نرى استدلال بالاختراع والعناية والإتقان والنظام والتسخير والتخصيص معًا.

وقد أورد الرازي على دلالة الظل على الربوبية اعتراضًا، بأن الظل إنما هو أمر عدمي، فكيف يصح كونه دليلًا؟! وردّ عليه بأن الظل ليس عدما محضا، بل هو أضواء مخلوطة بُظلَم، وقال: (والتحقيق أن الظل عبارة عن الضوء الثاني، وهو أمر وجودي)[3].

ويمكن أن يردّ أيضًا بأن تهيئة أسباب الظل، وتيسير المصالح والمنافع المترتبة عليه، أمور وجودية تصحح الاستدلال به، كما هو شأن الاستدلال بالليل، مع كونه ظلمة محضة.

وقد نبه الله تعالى إلى دلالة الظل السابقة بقوله في معرِض الامتنان: ﴿وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِمَّا خَلَقَ ظِلَالًا﴾ [النحل: ٨١].

وفي ختام الكلام على آيات السماء وما يتعلق بها أود أن أنبه إلى أمر مهم، وهو أن الاستدلال بهذه الآيات لا يكفي فيه مجرد الدراسة النظرية في الكتب، والاطلاعِ على ما حوت من أوصاف وأشكال وهيئات، بل لا بد من التأمل المباشر، والنظر البصري إلى السماء، وخصوصًا في الليل، فإن أكثر آياتها إنما تظهر فيه، وقد حُرم أكثر الناس في هذا الزمن من مزاولة التفكر في السماء وآياتها بسبب حياة التمدن، حيث تحول كثرة أضواء المصابيح الكهربائية دون النظر إلى النجوم، ومن جرب النظر في السماء في ليلة ظلماء، وقابل بين ما يراه من آياتها، وما يتلوه من آيات القرآن، فإنه سيرى تمام المطابقة بين الآيات المتلوة والآيات المشهودة، ولن يجد أي عناء في فهم دلالاتها وإدراك معانيها، ولا مانع من الاستعانة في ذلك بالوسائل الحديثة، التي تمكن المشاهد من النظر في آفاق أبعد وأوسع، مما يكون له أثره في زيادة مجال التفكر والاعتبار، وإن كان القدر المطلوب والكافي للاستدلال والتفكر حاصلًا بدونها.

٢- آيات الأرض:

---

(١) انظر: تأويل مشكل القرآن لابن قتيبة: ٤١٧، ٤١٨، وزاد المسير لابن الجوزي: ٣١٩/٤، ٤٥٣.

(٢) انظر: تفسير الرازي (مفاتيح الغيب): ٨٩/٢٤.

(٣) مفاتيح الغيب: ٨٩/٢٤.

لا حاجة إلى تكرار الكلام عن الأرض كأحد الأجرام السابحة في الفضاء، فقد مرّ ما يغني عن ذلك عند الحديث عن السماء وآياتها، وإنما الحديث هنا عن الأرض كموطن للإنسان.

ومجال الاستدلال السمعي بالنسبة لآيات الأرض أضيق منه بالنسبة للسماء، إذ الأرض في متناول الحواس، وآياتها قد تكون أقرب إلى الحس والشعور من آيات السماء، لما بينها وبين الإنسان من رباط الأمومة والمواطنة، فهي مسكنه المعد، وفراشه الممهد، بعد أن كان جزءًا منها، ومع ذلك فلا بد أن تغيب عن بعض الناس جوانب من الأرض لم يطلعوا عليها، وقد تحوي أنواعا من الآيات في الحيوان والجماد، وما يسمّى بالظواهر الطبيعية، وغير ذلك مما يسمع كثير من الناس بوجوده، ويوقنون به من طريق التواتر، دون أن يقفوا عليه وينظروا إليه بأبصارهم، ومع ذلك فالمؤمنون منهم إذا علموا بشيء من ذلك سبحوا الخالق -جل وعلا- وعظموه، وأثنوا عليه بما علموا من دلائل قدرته وعظمته، ولم يمنعهم من ذلك أنه إنما علم من طريق السمع.

والمقصود هنا ذكر مجمل ما جاء في القرآن من التنبيه إلى ظواهر العناية والتسخير، والإحكام والإتقان، في هذا الخلق العجيب.

أ- فمن ذلك تهيئة الأرض للسكنى، وإعدادها لتكون موطنا ملائما للإنسان، ويتجلى ذلك في أوصاف كثيرة، نبّه القرآن عليها بألفاظ متنوعة، وأساليب متعددة، وذلك -والله أعلم- لإثارة الانتباه، ولفت الأنظار لما تحمل من دلالة، فجاء ذكر فرش الأرض للإنسان في قوله تعالى: ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا﴾ [البقرة: ٢٢]، وبمعناه جاء ذكر مهدها في عدة مواضع كما في قوله تعالى: ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ﴾ [طه: ٥٣، والزخرف: ١٠]، وقوله: ﴿أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا﴾ [النبأ: ٦]، وكذلك بسطها، كما في قوله تعالى على لسان نوح -عليه السلام-: ﴿وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ بِسَاطًا﴾ [نوح: ١٩]، ومدّها كما في قوله تعالى: ﴿وَالْأَرْضَ مَدَدْنَاهَا﴾ [ق: ٧]، وسطحُها كما في قوله تعالى: ﴿وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ﴾ [الغاشية: ٢٠]، وتذليلها كما في قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذَلُولًا﴾ [الملك: ١٥]، ووضعها كما في قوله تعالى: ﴿وَالْأَرْضَ وَضَعَهَا لِلْأَنَامِ﴾ [الرحمن: ١٠]. فهذه الأوصاف المتقاربة تنبه إلى دلالة العناية في تهيئة سطح الأرض للإنسان، من حيث جُعل مذللًا ممهدًا كالفراش والبساط، وتنبه كذلك إلى دلالة الخلق، في كيفية صنع هذا السطح على أتم وصف، وخصوصًا آية الغاشية، حيث وُجه النظر إلى كيفية سطح الأرض.

وجاء كذلك التنبيه إلى وصف آخر يدل على العناية التامة، ألا وهو التثبيت والإرساء، كما في قوله تعالى: ﴿أَمَّنْ جَعَلَ الْأَرْضَ﴾ [النمل: ٦١]، وقوله: ﴿اللَّهُ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ قَرَارًا﴾ [غافر: ٦٤]،

وقوله تعالى: ﴿وَأَلْقَى فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ(١)﴾ [لقمان: ١٠]، وهذه الرواسي التي جعلها الله تعالى أوتادًا للأرض أن تميد وتضطرب جاء ذكرها في القرآن مرات متعددة، كما في قوله تعالى: ﴿وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا﴾ [النبأ: ٧]، وقوله: ﴿وَجَعَلْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ شَامِخَاتٍ﴾ [المرسلات: ٢٧]، وقوله: ﴿وَالْجِبَالَ أَرْسَاهَا﴾ [النازعات: ٣٢]، والإرساء هنا، وإن كان وصفًا للجبال، إلا أنها برسوّها تكون مثبِّتة للأرض، مانعة لها بإذن الله تعالى من الميْد والتزلزل.

ومن شواهد العناية والتسخير في خلق الأرض: جعل السبل، الذي جاء ذكره في أكثر من موضع، كما في قوله تعالى: ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ مَهْدًا وَجَعَلَ لَكُمْ فِيهَا سُبُلًا لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ [الزخرف: ١٠]، وفي كلام نوح لقومه فيما حكى الله تعالى عنه: ﴿وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ بِسَاطًا * لِتَسْلُكُوا مِنْهَا سُبُلًا فِجَاجًا﴾ [نوح: ١٩، ٢٠]، وكذلك في كلام موسى لفرعون وقومه فيما حكاه الله تعالى عنه: ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ مَهْدًا وَسَلَكَ لَكُمْ فِيهَا سُبُلًا﴾ [طه: ٥٣]، وكذلك قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ أَنْ تَمِيدَ بِهِمْ وَجَعَلْنَا فِيهَا فِجَاجًا سُبُلًا لَعَلَّهُمْ يَهْتَدُونَ﴾ [الأنبياء: ٣١]، وقوله: ﴿وَأَلْقَى فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ وَأَنْهَارًا وَسُبُلًا لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ * وَعَلَامَاتٍ﴾ [النحل: ١٥، ١٦]، وقد صرح في هذه الآيات بذكر حكمة جعل السبل، وهي الاهتداء، والاهتداء هنا يحتمل معنيين، أحدهما: اهتداء الناس إلى مقاصدهم في سيرهم في الأرض، والثاني: الاهتداء إلى حكمة الخالق بالنظر في خلق الأرض وما فيها من آيات(٢).

ومن أوصاف الأرض التي تحمل دلالة العناية: ما جاء في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ كِفَاتًا * أَحْيَاءً وَأَمْوَاتًا﴾(٣) [المرسلات: ٢٥، ٢٦].

قال الفراء: (تكفتهم أحياء على ظهرها في بيوتهم ومنازلهم، وتكفتهم أمواتا في بطنها، أي: تحفظهم وتحرزهم)(٤).

ب- ومن الأوصاف التي تكررت كثيرًا في القرآن على أنها من الدلائل الكبرى على الربوبية والبعث معًا: إحياء الأرض بعد موتها، وجعلها صالحة للإنبات، وفتق السماء بالماء، وشق الأرض بأنواع الزرع والنبات، كما جاء في قوله تعالى: ﴿وَآيَةٌ لَهُمُ الْأَرْضُ الْمَيْتَةُ أَحْيَيْنَاهَا وَأَخْرَجْنَا مِنْهَا حَبًّا فَمِنْهُ يَأْكُلُونَ * وَجَعَلْنَا فِيهَا جَنَّاتٍ مِنْ نَخِيلٍ وَأَعْنَابٍ وَفَجَّرْنَا فِيهَا مِنَ الْعُيُونِ * لِيَأْكُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ وَمَا عَمِلَتْهُ أَيْدِيهِمْ أَفَلَا

---

(١) (أي: تتحرك بكم يمينًا وشمالًا)، مجاز القرآن لأبي عبيدة: ١٢٦/٢.

(٢) انظر: تفسير البيضاوي مع حاشية الشهاب: ٤٣٤/٧.

(٣) كفات: اسم للشيء الذي يكفت فيه، أي: يجمع ويضم فيه، انظر: التحرير والتنوير: ٤٣٢/٢٩.

(٤) معاني القرآن: ٢٢٤/٣.

يَشْكُرُونَ * سُبْحَانَ الَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ[1] كُلَّهَا مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ وَمِنْ أَنْفُسِهِمْ وَمِمَّا لَا يَعْلَمُونَ﴾ [يس: ٣٣-٣٦]، وقوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ﴾ [الأنبياء: ٣٠]، مع قوله تعالى: ﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ * أَنَّا صَبَبْنَا الْمَاءَ صَبًّا * ثُمَّ شَقَقْنَا الْأَرْضَ شَقًّا * فَأَنْبَتْنَا فِيهَا حَبًّا * وَعِنَبًا وَقَضْبًا * وَزَيْتُونًا وَنَخْلًا * وَحَدَائِقَ غُلْبًا * وَفَاكِهَةً وَأَبًّا * مَتَاعًا لَكُمْ وَلِأَنْعَامِكُمْ﴾ [عبس: ٢٤-٣٢]، فإن الفتق والشق في هاتين الآيتين بمعنى، على أرجح الأقوال في تفسير الآية الأولى[2]، وأليقها بالسياق، وقال تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا إِلَى الْأَرْضِ كَمْ أَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ كَرِيمٍ * إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً وَمَا كَانَ أَكْثَرُهُمْ مُؤْمِنِينَ * وَإِنَّ رَبَّكَ لَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ﴾ [الشعراء: ٧-٩].

وفي تقرير دلالة إحياء الأرض بالنبات على وجود الخالق -جل وعلا- يقول القاسمي: (من أظهر البراهين على وجوده تعالى: الحياة على الأرض، إنْ نباتية أو حيوانية، فإن الحي لا يتولد إلا من حي، وبه يُستدل على نفي التولد الذاتي، وهو زعْم تولد الحي من المادة، وذلك لأن المادة خالية من الحياة، ساكنة خاضعة للنظام الذي وضعه لها خالقها، ويستحيل أن تُولّد حياةً في ذاتها أو غيرها، لا سيما العقل الإنساني بجميع قُواه وغرائزه، فإنه لا بد له من خالق عالم حكيم، إذ المواد لا تولّد عقلًا، ولا تستطيع أن تُخرج كائنا جهازيًا متصفًا بأوصاف مباينة لنظام المادة)[3].

وما ذكره القاسمي قد أشار إليه قوله تعالى: ﴿يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَيُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾ [الروم: ١٩].

وذِكرُ النبات والزرع آيةً عظيمة على الخالق -جل وعلا- في القرآن العظيم من الكثرة والتنوع بحيث يضيق المقام عن حصره، وإنما يجري التنبيه على أمثلة يسيرة.

ومن التنبيهات والإشارات القرآنية في هذا الصدد: لفت الانتباه إلى تنوع الثمار والألوان والأصناف الخارجة من الأرض، مع تجاورها وتماثلها في البيئة التي نشأت فيها، كما جاء في قوله تعالى: ﴿وَفِي الْأَرْضِ قِطَعٌ مُتَجَاوِرَاتٌ وَجَنَّاتٌ مِنْ أَعْنَابٍ وَزَرْعٌ وَنَخِيلٌ صِنْوَانٌ وَغَيْرُ صِنْوَانٍ[4] يُسْقَى بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَنُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلَى بَعْضٍ فِي الْأُكُلِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [الرعد: ٤]، وقد ذكر الرازي في تفسيره أن تقرير دلالة هذه الآية على وجود الفاعل المختار من وجهين:

---

(١) أي الأجناس، انظر: القرطين لابن مطرف: ٢/٨٨.

(٢) انظر: تفسير الرازي (مفاتيح الغيب): ٢٢/١٦٢، ١٦٣، وأضواء البيان للشنقيطي: ٤/٦١٣-٦١٥.

(٣) دلائل التوحيد: ٥٠.

(٤) (والصنوان: النخلات يكون أصلهنّ واحد)، معاني القرآن للفراء: ٢/٥٨، ٥٩.

الأول: اختلاف قطع من الأرض بالطبيعة والماهية مع تجاورها، ووقوعِها تحت تأثير متماثل من ظروف البيئة، والعوامل الجوية والفلكية، فلا بد أن يكون هذا الاختلاف في الصفات بتقدير العليم القدير.

الثاني: أن القطعة الواحدة من الأرض تُسقى بماء واحد، فيكون تأثير الشمس فيها متساويًا، ثم إن تلك الثمار تجيء مختلفة في الطعم واللون والطبع والخاصية، ونحن نعلم بالضرورة أن نسبة الطباع والأفلاك للكل على السوية... وهذا يدل دلالةً قطعية على أن الكل بتدبير فاعلٍ مختار(1)، ونحو دلالة هذه الآية ما جاء في قوله تعالى: ﴿وَمَا ذَرَأَ لَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَذَّكَّرُونَ﴾ [النحل: ١٣](2).

وقريب منه أيضا قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا نُخْرِجُ مِنْهُ حَبًّا مُتَرَاكِبًا وَمِنَ النَّخْلِ مِنْ طَلْعِهَا قِنْوَانٌ(3) دَانِيَةٌ وَجَنَّاتٍ مِنْ أَعْنَابٍ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ انْظُرُوا إِلَى ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَيَنْعِهِ(4) إِنَّ فِي ذَلِكُمْ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [الأنعام: ٩٩ ونحوها في: ١٤١].

قال البيضاوي في تعليقه على آخر هذه الآية: (أي: لآيات على وجود القادر الحكيم وتوحيده، فإن حدوث الأجناس المختلفة والأنواع المفتنّة من أصل واحد، ونقْلَها من حال إلى حال، لا يكون إلا بإحداث قادر يعلم تفاصيلها، ويرجح ما تقتضيه حكمتُه، مما يمكن من أحوالها، ولا يعوقه عن فعله نِدٌّ يعارضه، أو ضدٌّ يعانده)(5).

ولا تقتصر دلالة التنوع والتلوّن هذه على النبات وحده، بل تشمل أيضا ما جاء في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهَا وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بِيضٌ وَحُمْرٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ * وَمِنَ النَّاسِ وَالدَّوَابِّ وَالْأَنْعَامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ كَذَلِكَ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ [فاطر: ٢٧، ٢٨].

فإن قيل: إنما حصل هذا التنوع والاختلاف لاختلاف القوابل، وغير ذلك من الأسباب، فالجواب أن تلك الأسباب والقوابل هي جميعا من فعل الله تعالى، فهو سبحانه الذي أعد القوابل، وهو الذي أمد كل شيء بحسب ما أعده له(6).

---

(١) انظر: مفاتيح الغيب: ٢٠/٦-٧، ودرء تعارض العقل والنقل لابن تيمية: ٣٨٢/١.

(٢) انظر: مفاتيح الغيب: ٢١/٤.

(٣) هي عذوق النخل، انظر: القرطين لابن مطرف: ١٦٨/١.

(٤) أي: إدراكه ونضجه، المرجع السابق: ١٦٨/١.

(٥) تفسير البيضاوي مع حاشية الشهاب: ١٠٥/٤.

(٦) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية: ٣٢٨/١.

جـ- ومن آيات الأرض: الرياح والسحاب والمطر، وهي من الآيات التي ثنّى القرآن ذكرها والتنبيه على دلالتها على الربوبية، وأومأ إلى ذلك من خلال صفات ووظائف لهذه الرياح، تدل على المقدّر المدبّر الحكيم، فمن ذلك ما جاء في قوله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ يُرْسِلَ الرِّيَاحَ مُبَشِّرَاتٍ وَلِيُذِيقَكُمْ مِنْ رَحْمَتِهِ وَلِتَجْرِيَ الْفُلْكُ بِأَمْرِهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [الروم: ٤٦]، فوُصفت الرياح في هذه الآية بأنها مبشرات؛ لأنها علامة على المطر تُبشر به، قال تعالى: ﴿وَلِيُذِيقَكُمْ مِنْ رَحْمَتِهِ﴾، وذلك بإنزال الغيث من السماء، ونحو ذلك قوله تعالى في آية أخرى: ﴿وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ حَتَّى إِذَا أَقَلَّتْ سَحَابًا ثِقَالًا سُقْنَاهُ لِبَلَدٍ مَيِّتٍ فَأَنْزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ﴾ [الأعراف: ٥٧]، وقد جاء هذا المعنى بصيغة الاستفهام في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُرْسِلُ الرِّيَاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ أَءِلَهٌ مَعَ اللَّهِ﴾ [النمل: ٦٣]، كما بينت الآية وظيفةً أخرى للرياح، ألا وهي إجراء الفُلك وتسييرها، كما جاء في قوله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ الْجَوَارِ فِي الْبَحْرِ كَالْأَعْلَامِ * إِنْ يَشَأْ يُسْكِنِ الرِّيحَ فَيَظْلَلْنَ رَوَاكِدَ عَلَى ظَهْرِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ﴾ [الشورى: ٣٢، ٣٣]، وفي هذا من النفع العظيم ما لا يخفى، ولذلك قال: ﴿وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾، وذلك بأنواع التجارات التي تحملها هذه السفن[(١)].

ومن وظائف الرياح الدالة على أنها مسخرة مأمورة مدبرة: ما جاء في قوله تعالى: ﴿وَأَرْسَلْنَا الرِّيَاحَ لَوَاقِحَ فَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَسْقَيْنَاكُمُوهُ وَمَا أَنْتُمْ لَهُ بِخَازِنِينَ﴾ [الحجر: ٢٢]، وذلك أنها تقوم بعملية التلقيح، إما للسحاب فينزل المطر، وإما للنبات فينتج الثمر، والأول أليق بسياق الآية، ولا مانع من دخول المعنيين في عموم لفظ (لواقح)، والله أعلم[(٢)].

وهذا يجرنا إلى الحديث عن خلق المطر وإنزاله من السحاب، بل وخلق السحاب نفسه، فقد جاء تفصيله في القرآن في أكثر من آية، ممّا يدل على بالغ أهميته آيةً من آيات الربوبية، كما في قوله عز وجل: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُزْجِي[(٣)] سَحَابًا ثُمَّ يُؤَلِّفُ بَيْنَهُ ثُمَّ يَجْعَلُهُ رُكَامًا فَتَرَى الْوَدْقَ[(١)] يَخْرُجُ مِنْ خِلَالِهِ وَيُنَزِّلُ مِنَ

---

(١) لا يؤثر على هذا السفن الحديثة التي تسير بالوقود، فإنها لم تظهر إلا حديثا، ومع ذلك فلم يُستغن عن الشراعية بالكلية، ثم إن المراد من الآية مجرد الاستدلال بآثار العناية، وذلك حاصل بالتأمل فيما مضى من الزمان، وقد قال تعالى: ﴿وَآيَةٌ لَهُمْ أَنَّا حَمَلْنَا ذُرِّيَّتَهُمْ فِي الْفُلْكِ الْمَشْحُونِ * وَخَلَقْنَا لَهُمْ مِنْ مِثْلِهِ مَا يَرْكَبُونَ﴾ [يس: ٤١، ٤٢] وروى ابن جرير في تفسيرها عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: أتدرون ما قوله تعالى: ﴿وَخَلَقْنَا لَهُمْ مِنْ مِثْلِهِ مَا يَرْكَبُونَ﴾؟ قلنا: لا، قال: هي السفن جُعلت بعد سفينة نوح -عليه الصلاة والسلام- على مثلها. وذكر ابن كثير أن هذا التفسير هو قول جمع من مفسري السلف. انظر: جامع البيان: ٢٣/١٠، وتفسير القرآن العظيم لابن كثير: ٣/١٣٠.

(٢) انظر: على سبيل المثال تفسير البيضاوي: ٥/٢٨٩ مع حاشية الشهاب.

(٣) (التزجية دفع الشيء لينساق)، المفردات في غريب القرآن للراغب الأصفهاني: ص٢١٢.

السَّمَاءِ مِنْ جِبَالٍ فِيهَا مِنْ بَرَدٍ فَيُصِيبُ بِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَصْرِفُهُ عَنْ مَنْ يَشَاءُ يَكَادُ سَنَا بَرْقِهِ يَذْهَبُ بِالْأَبْصَارِ﴾ [النور: ٤٣، وانظر نحوها في سورة الروم: ٣٠].

يقول ابن تيمية: (وكذلك المطر معروف عند السلف والخلف بأن الله تعالى يخلقه من الهواء، ومن البخار المتصاعد، لكن خلقه للمطر من هذا كخلق الإنسان من نطفة، وخلقِه للشجر والزرع من الحب والنوى، فهذا معرفة بالمادة التي خُلق منها، ونفسُ المادة لا توجب ما خُلق منها باتفاق العقلاء، بل لا بد مما به يخلق تلك الصورة على ذلك الوجه، وهذا هو الدليل على القادر المختار الحكيم، الذي يخلق المطر على قدر معلوم وقت الحاجة إليه، والبلد الجرز يسوق إليه الماء من حيث أمطر، كما قال تعالى ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا نَسُوقُ الْمَاءَ إِلَى الْأَرْضِ الْجُرُزِ﴾ الآية [السجدة: ٢٧]، فالأرض الجرز لا تمطر ما يكفيها، كأرض مصر، لو أُمطرت المطر المعتاد لم يكفها، فإنها أرضٌ إبليز[٢]، وإن أُمطرت مطرًا كثيرا، مثل مطر شهرٍ، خربت المساكن، فكان من حكمة الباري ورحمته أن أمطر أرضًا بعيدةً، ثم ساق ذلك الماء إلى أرض مصر، فهذه الآيات يُستدل بها على علم الخالق، وقدرته، ومشيئته، وحكمته، وإثبات المادة التي خُلق منها المطر والشجر، والإنسان والحيوان، مما يدل على حكمته)[٣].

٣- الدواب

وقد ذكرها الله تعالى في أكثر من موضع ضمن آيات الخلق العظيمة، منها قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِلْمُؤْمِنِينَ * وَفِي خَلْقِكُمْ وَمَا يَبُثُّ مِنْ دَابَّةٍ آيَاتٌ لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ [الجاثية: ٣، ٤]. وبثُّ الدواب في الأرض قد جاء في غير موضع على أنه من دلائل الربوبية، كما في قوله تعالى: ﴿خَلَقَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا وَأَلْقَى فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ كَرِيمٍ * هَذَا خَلْقُ اللَّهِ فَأَرُونِي مَاذَا خَلَقَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ بَلِ الظَّالِمُونَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾ [لقمان: ١٠، ١١][٤]، والبثُّ في هذه الآيات إشارةٌ إلى إيجاد الله تعالى ما لم يكن موجودًا، وإظهاره إياه[٥].

وقد تنوع ذكر الدواب في القرآن، فتارة تُذكر مجملة كما سبق، وتارة تذكر أصنافٌ منها وأجناس، ويُنبه إلى ما فيها من وجود الدلالة على خالقها -جل وعلا-، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ

---

(١) أي: القطر والمطر، انظر: مجاز القرآن لأبي عبيدة: ٢/٦٧.

(٢) الإبليز: الطين الذي يخلّفه نهر النيل على وجه الأرض بعد ذهابه، وهو لفظ دخيل. انظر: المعجم الوسيط: ١/٣. مادة (أبا).

(٣) منهاج السنة النبوية: ٥/٤٤٣، ٤٤٤.

(٤) وانظر سورة البقرة: ١٦٤، والشورى: ٢٩.

(٥) انظر: المفردات في غريب القرآن للراغب الأصفهاني: ٣٧.

لَعِبْرَةً نُسْقِيكُمْ مِمَّا فِي بُطُونِهِ مِنْ بَيْنِ فَرْثٍ وَدَمٍ لَبَنًا خَالِصًا سَائِغًا لِلشَّارِبِينَ﴾ [النحل: ٦٦، ونحوها في المؤمنون: ٢١، ٢٢]، وقوله تعالى: ﴿وَجَعَلَ لَكُمْ مِنْ جُلُودِ الْأَنْعَامِ بُيُوتًا تَسْتَخِفُّونَهَا يَوْمَ ظَعْنِكُمْ وَيَوْمَ إِقَامَتِكُمْ وَمِنْ أَصْوَافِهَا وَأَوْبَارِهَا وَأَشْعَارِهَا أَثَاثًا وَمَتَاعًا إِلَى حِينٍ﴾ [النحل: ٨٠]، وقوله تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَنْعَامَ لِتَرْكَبُوا مِنْهَا وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ * وَلَكُمْ فِيهَا مَنَافِعُ وَلِتَبْلُغُوا عَلَيْهَا حَاجَةً فِي صُدُورِكُمْ وَعَلَيْهَا وَعَلَى الْفُلْكِ تُحْمَلُونَ * وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ فَأَيَّ آيَاتِ اللَّهِ تُنْكِرُونَ﴾ [غافر: ٧٩-٨١]، وقوله تعالى: ﴿وَالْأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَافِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ * وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ * وَتَحْمِلُ أَثْقَالَكُمْ إِلَى بَلَدٍ لَمْ تَكُونُوا بَالِغِيهِ إِلَّا بِشِقِّ الْأَنْفُسِ إِنَّ رَبَّكُمْ لَرَءُوفٌ رَحِيمٌ * وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٥-٨]، وقوله تعالى: ﴿وَمِنَ الْأَنْعَامِ حَمُولَةً وَفَرْشًا﴾ [الأنعام: ١٤٢].

والتنبيه في هذه الآيات جاء منصبًا على منافع هذه الدواب وتسخيرها، كما قال تعالى: ﴿كَذَلِكَ سَخَّرْنَاهَا لَكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [الحج: ٣٦]، وهذا لا يكون إلا عن مريد مقدّر حكيم.

كما أن الدلالة حاصلة من طريق آخر غير المنافع، ألا وهو خلقها البديع المحكم المتقن، كما في قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾ [الغاشية: ١٧]، وجمالها وبهاؤها وزينتها، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ﴾ [النحل: ٦][1].

كما قد تأتي من طريق التنبيه إلى هداية هذه الدواب إلى أداء وظيفتها الكونية، في غاية من الدقة والانضباط، كما في قوله تعالى: ﴿وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ * ثُمَّ كُلِي مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ فَاسْلُكِي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلًا يَخْرُجُ مِنْ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل: ٦٨، ٦٩][2]، وقوله تعالى: ﴿وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى﴾ [الأعلى: ٣].

قال ابن القيم: (ولا تزدرينّ العبرة بالشيء الحقير من الذّرة والبعوض؛ فإن المعنى النفيس يُقتبس من الشيء الحقير، والازدراء بذلك ميراثٌ من الذين استنكرت عقولهم ضرب الله تعالى في كتابه المثل بالذباب، والعنكبوت، والكلب، والحمار، فأنزل الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا﴾ [البقرة: ٢٦]، فما أغزر الحِكم وأكثرها في هذه الحيوانات التي تزدريها وتحتقرها، وكم من دلالة فيها على الخالق ولطفه ورحمته وحكمته، فسل المعطّل[3]: من ألهمها هذه الحيل، والتلطّف في اقتناص

(١) انظر: ما قاله سيد قطب عن دلالة الجمال والزينة في الكون، في مقومات التصور الإسلامي: ٣٣٨-٣٤٣.

(٢) انظر: ما قاله ابن القيم عن النّحلة في كتابه القيم <مفتاح دار السعادة>: ٢٤٨/١.

(٣) أي: الملحد، الذي يعطّل الربوبية.

صيدها الذي جُعل قوتَها؟ ومن جعل هذه الحيل فيها، بدل ما سلبها من القوة والقدرة، فأغناها ما أعطاها من الحيلة عمّا سلبها من القوة والقدرة، سوى اللطيف الخبير؟)[1].

(١) مفتاح دار السعادة: ١/٢٤٤.

المبحث الثالث
دلالة دلائل النبوة على الربوبية

إن الاستدلال بدلائل النبوة على الربوبية قسيم الاستدلال بها على النبوات، وسأذكر هنا ما يتعلق بأمر إثبات الربوبية، وأرجئ الاستدلال على النبوات إلى حينه -إن شاء الله تعالى-.

ودلائل النبوة تشمل عدة أمور أهمها: آيات الأنبياء التي يُظهرها الله تعالى على أيديهم، تصديقًا لهم في دعوى الرسالة، وتسمى عند علماء الكلام بالمعجزات، ويتبع ذلك حصول العاقبة والنَّصر للرسل وأتباعهم باطراد، مع قلّة العَدد والعُدد، كما تشمل أيضا كرامات الأولياء، التي يظهرها الله تعالى على أيدي أتباع الرسل إكرامًا لهم، وهي من جنس آيات الرسل، وتُعتبر امتدادًا لها، إذ هي شاهدة بصدقهم، حيث أُكرم بها أتباعهم، ويدخل فيها ما يحصل لعباد الله المؤمنين من إجابة الدعوات، وكشف الكربات، وإغاثة اللهفات، وغير ذلك من أنواع الكرامات.

ومع أن دلائل النبوة موجهة أصلًا لإثبات دعوى النبوة والرسالة، إلا أن لها دلالةً -دون شك- على وجود محدثها وموجدها، وذلك من جهتين:

أولاهما: أن منها ما هو خارق للعادة لا يقدر عليه إلا خالق السماوات والأرض، ومسيّرُ نظام العالم على تلك العادة المخروقة، فدل اقتران خرق تلك العادة مع دعوى الرسالة، على وجود رب قادرٍ على كل شيء، هو الذي أرسل هذا الرسول، وصدقه بهذه الآيات.

هذا فضلا عن دلالتها على صدق الرسول نفسه، كما سيأتي -إن شاء الله تعالى- عند الكلام عن النبوات.

يقول ابن الوزير: (وأما دلالة المعجزات فهي من أقوى الدلالات، وأوضح الآيات؛ لجمعها بين أمرين واضحين، لم يكن نزاع المبطلين إلا فيهما، أو في أحدهما، وهما: الحدوث الضروري، والمخالفة للطبائع والعادات... وعلى كل حال، فالنبوات، وآياتها البينة، ومعجزاتها الباهرة، وخوارقها الدامغة، أمر كبير، وبرهان منير، ما طرق العالم له معارض البتة، خصوصا مع قدمه وتواتره... وقد اعتضد ذلك بأمرين، أحدهما: استمرار نصر الأنبياء في عاقبة أمرهم، وإهلاك أعدائهم بالآيات الرائعة. وثانيهما: سلامتهم وأتباعِهم، ونجاتهم على الدوام من نزول العذاب عليهم، كما نزل على أعدائهم، ولو مرة واحدة)[1].

ثانيتهما: أن ما سوى الخوارق من دلائل النبوة، قد ثبت به صدق الرسول، الذي قد أخبر عن الرب

---

(١) إيثار الحق على الخلق: ٥٤، ٥٥.

الخالق العظيم، وعن صفات جلاله وكماله، بما لا يدع مجالا للشك في كمال ربوبيته وعظمته فضلًا عن وجوده أصلًا.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (وهذه طريقة السلف من أئمة المسلمين، في الاستدلال على معرفة الصانع وحدوث العالم؛ لأنه إذا ثبتت نبوته بقيام المعجز [وجب تصديقه على ما أنبأهم عنه من الغيوب، ودعاهم إليه من وحدانية الله تعالى وصفاته وكلامه])[1].

ويقول أيضًا: (الآيات التي يُستدل بها على ثبوت الصانع تدل المعجزة كدلالتها وأعظم، وإذا كانت دلالتها على صدق الرسول معلومة بالاضطرار... فكذلك من نازع في إثبات صانع يقلب العادات، ويغيّر العالم عن نظامه، فأظهر المدّعي للرسالة المعجز الدال على ذلك، عُلم بالضرورة ثبوت الصانع الذي يخرق العادات، ويغير العالم عن نطاق المعتاد.

وبالجملة، فانقلاب العصا حية أمر يدل نفسه على ثبوت صانع قدير عليم حكيم، أعظم من دلالة ما اعتيد من خلق الإنسان من نطفة، فإذا كان ذاك يدل بنفسه على إثبات الصانع فهذا أولى)[2].

ويقول ابن القيم: (وهذه الطريقة -يشير إلى الاستدلال على الخالق بآيات الأنبياء- من أقوى الطرق وأصحها، وأدلها على الصانع وصفاته وأفعاله. وارتباطُ أدلة هذه الطريق بمدلولاتها أقوى من ارتباط الأدلة العقلية الصريحة بمدلولاتها، فإنها جمعت بين دلالة الحس والعقل، ودلالتُها ضرورية بنفسها، ولهذا يسميها الله سبحانه آيات بينات)[3].

وقبل أن أنتقل إلى الحديث عن أنواع هذه الدلالة، وما ورد في الشرع من التنبيه إليها، أود أن أنبه على أن الجانب السمعي في هذا الدليل إنما هو ناحية ثبوته، وهي حاصلة باستفاضة الأخبار وتواترها، أما نفس دلالته فلا شك أنها حسية عقلية، فمتى ثبت الخبر ثبتت هذه الدلالة، ولا يضرّ توقفها على ثبوت الخبر، وسيأتي مزيد بيان لهذا -إن شاء الله تعالى- في فصل النبوة.

كما أن ما اشتهر من جعلها أدلة حسية مغايرة للأدلة العقلية غير دقيق، فإن الحواس ما هي إلا أدوات يستخدمها العقل لاكتساب المعارف، فلا يقال: إنها دلائل غير عقلية فلا علاقة لها بهذا البحث.

---

(١) درء تعارض العقل والنقل: ٣٥٢/٨، وما بين [ ] هو من كلام الخطابي في كتابه >الغنية عن الكلام وأهله< وإنما أضاف إليه ابن تيمية أول الكلام.

وانظر شهادة عالم معاصر قد تمرس في الفلسفة والتصوف بأولوية هذه الطريقة، وهو الدكتور/ عبد الحليم محمود في كتابه >الإسلام والعقل<: ص١٣٠ وما بعدها وص١٧٧ وما بعدها، وانظر >المدخل إلى دراسة علم الكلام< للدكتور حسن الشافعي: ص١٦٧.

(٢) درء تعارض العقل والنقل: ٤٣/٩، ٤٤.

(٣) الصواعق المرسلة: ١١٩٧/٣.

وفيما يلي أشير إلى أمثلة لما ورد في القرآن من التنبيه على أنواع هذه الدلالة:

أولا: آيات الأنبياء (المعجزات).

وأشهر آيات الأنبياء وأكثرها ذكرًا في القرآن: الآيات التي أظهرها الله تعالى على يد نبيه موسى –عليه السلام–، وهي خير مثال على مرادنا في هذا المبحث، حيث جابه بها موسى منكري الصانع، وهم فرعون وقومه، قال الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى تِسْعَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ فَاسْأَلْ بَنِي إِسْرَائِيلَ إِذْ جَاءَهُمْ فَقَالَ لَهُ فِرْعَوْنُ إِنِّي لَأَظُنُّكَ يَا مُوسَى مَسْحُورًا * قَالَ لَقَدْ عَلِمْتَ مَا أَنْزَلَ هَؤُلَاءِ إِلَّا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ بَصَائِرَ﴾ [الإسراء: ١٠١، ١٠٢]، والآيات التسع هي: اليد، والعصا، والسنون، ونقص الثمرات، والطوفان، والجراد، والقمّل، والضفادع، والدم، ذكر هذا ابن كثير عن ابن عباس، ومجاهد، وعكرمة، والشعبي، وقتادة، وقال: (وهذا القول ظاهر جلي، حسن قوي)[(١)].

وقوله تعالى: ﴿بَصَائِرَ﴾ أي: هي حجج وأدلة تبصّر بصدق ما يدعيه موسى، من أن الله تعالى هو رب العالمين، وأنه وحده الإله الحق المبين، وأنه أرسله إلى فرعون وقومه.

ووصْفه لها بالآيات البينات تأكيد على دلالتها على ناصبها وموجدها، وعلى صدق من ظهرت على يده؛ إذ الآيات هي العلامات التي يتوصل بها إلى معرفة غيرها، ووصفها بأنها بينات معناه أنها جليات واضحات ظاهرات الدلالة على مدلولها.

والمقصود: أن موسى –عليه السلام– احتج بالمعجزات على من أنكر وجود الخالق –جل وعلا–، بل وعلى من ادعى مقام الربوبية، كما هو واضح من قوله تعالى: ﴿لَقَدْ عَلِمْتَ مَا أَنْزَلَ هَؤُلَاءِ إِلَّا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾، فإن القادر وحده على خرق العادة وإظهار هذه الآيات هو رب السماوات والأرض وما بينهما، ومسيّر الكون على مشيئته وإرادته.

وهذه الحجة كما يقول ابن القيم (ليس في طرق الأدلة أوثق ولا أقوى منها، فإن انقلاب عصًا تقلها اليد ثعبانا عظيما يبتلع ما يمر به، ثم يعود عصًا كما كانت، من أدل دليل على وجود الصانع، وحياته، وقدرته، وإرادته، وعلمه بالكليات والجزئيات، وعلى رسالة الرسول، وعلى المبدأ والمعاد، فكل قواعد الدين في هذه العصا، وكذلك اليد، وفلق البحر طرقًا، والماء قائم بينها كالحيطان، وفتق الجبل من موضعه، ورفعه على قدر العسكر العظيم فوق رؤوسهم، وضرب حجر مربع بعصًا، فتسيل منه اثنتا عشرة عينًا، تكفي أمة عظيمة، وكذلك سائر آيات الأنبياء... فكل طريق من هذه الطرق أصح وأقرب وأسهل وأوصل من طرق المتكلمين)[(٢)].

---

(١) تفسير القرآن العظيم: ٧٤/٣. وانظر تفسير ابن جرير: ١٧١/١٥، ١٧٢، حيث أورد روايات عن السلف في تحديد الآيات التسع، بينها اختلاف حول بعض الآيات.

(٢) الصواعق المرسلة: ١١٩٨/٣

ثانيا: حصول العاقبة للأنبياء وأتباعهم، والدائرة على أعدائهم.

قد مر ما ذكره ابن الوزير[1] من أن دلالة آيات الأنبياء قد اعتضدت بأمرين:

أحدهما: استمرار نصر الأنبياء في عاقبة أمرهم، وإهلاك أعدائهم.

ثانيهما: سلامتهم وأتباعِهم، ونجاتهم على الدوام من نزول العذاب عليهم، كما نزل على أعدائهم ولو مرة واحدة.

وقد كثرت الإشارة في القرآن إلى هذه الدلالة، بما يلفت النظر إلى أهميتها دليلًا من أدلة الربوبية، فضلًا عن دلالتها على النبوة، ومن أمثلة ذلك الآيات التالية:

قال تعالى: ﴿أَلَمْ يَأْتِهِمْ نَبَأُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ قَوْمِ نُوحٍ وَعَادٍ وَثَمُودَ وَقَوْمِ إِبْرَاهِيمَ وَأَصْحَابِ مَدْيَنَ وَالْمُؤْتَفِكَاتِ أَتَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا كَانَ اللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ [التوبة: ٧٠].

وقال تعالى لفرعون: ﴿فَالْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بِبَدَنِكَ لِتَكُونَ لِمَنْ خَلْفَكَ آيَةً وَإِنَّ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ عَنْ آيَاتِنَا لَغَافِلُونَ﴾ [يونس: ٩٢].

وقال تعالى بعد قصة قوم لوط: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِلْمُتَوَسِّمِينَ * وَإِنَّهَا لَبِسَبِيلٍ مُقِيمٍ * إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الحجر: ٧٥-٧٧]، وفي سورة الصافات: ﴿وَإِنَّكُمْ لَتَمُرُّونَ عَلَيْهِمْ مُصْبِحِينَ * وَبِاللَّيْلِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ [الصافات: ١٣٧، ١٣٨].

وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَتَوْا عَلَى الْقَرْيَةِ الَّتِي أُمْطِرَتْ مَطَرَ السَّوْءِ أَفَلَمْ يَكُونُوا يَرَوْنَهَا﴾ [الفرقان: ٤٠].

وقال تعالى عن نوح: ﴿فَأَنْجَيْنَاهُ وَأَصْحَابَ السَّفِينَةِ وَجَعَلْنَاهَا آيَةً لِلْعَالَمِينَ﴾ [العنكبوت: ١٥].

وقال تعالى عن إبراهيم: ﴿فَأَنْجَاهُ اللَّهُ مِنَ النَّارِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [العنكبوت: ٢٤].

وقال تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَانُوا أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَأَثَارُوا الْأَرْضَ وَعَمَرُوهَا أَكْثَرَ مِمَّا عَمَرُوهَا وَجَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا كَانَ اللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ * ثُمَّ كَانَ عَاقِبَةَ الَّذِينَ أَسَاءُوا السُّوأَى أَنْ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَكَانُوا بِهَا يَسْتَهْزِئُونَ﴾ [الروم: ٩، ١٠][2].

وقال تعالى عن قوم فرعون: ﴿فَجَعَلْنَاهُمْ سَلَفًا وَمَثَلًا لِلْآخِرِينَ﴾ [الزخرف: ٥٦]، وقال تعالى لموسى: ﴿وَذَكِّرْهُمْ بِأَيَّامِ اللَّهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ﴾ [إبراهيم: ٥].

وقال تعالى عن قوم لوط: ﴿وَتَرَكْنَا فِيهَا آيَةً لِلَّذِينَ يَخَافُونَ الْعَذَابَ الْأَلِيمَ * وَفِي مُوسَى﴾ إلى قوله تعالى: ﴿إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ﴾ [الذاريات: ٣٧-٤٦]، وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنَ الْأَنْبَاءِ مَا فِيهِ

---

(١) إيثار الحق على الخلق: ص٥٤، ٥٥، وانظر البرهان القاطع لابن الوزير أيضًا: ص١١٦.

(٢) ونحوها في المؤمنون: ٢١، ٨٢، وفاطر: ٤٤.

مُزْدَجَرٌ * حِكْمَةٌ بَالِغَةٌ فَمَا تُغْنِ النُّذُرُ﴾ [القمر: ٤، ٥]، وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَهْلَكْنَا أَشْيَاعَكُمْ فَهَلْ مِنْ مُدَّكِرٍ﴾ [القمر: ٥١]، وقال تعالى بعد ذكر ما حل بكفار أهل الكتاب على أيدي المؤمنين: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ﴾ [الحشر: ٢].

والآيات في هذا كثيرة جدًا، أضعاف ما ذُكر[1]، تنص على أن ما حل بكفار الأمم السابقة من العذاب هو من آيات الربوبية، مع كونه من أعظم علامات صدق الرسل.

يؤكد هذا مجيء لفظ >آية< مطلقا دون ذكر متعلقه، فلم يُقل: آية على كذا، بل أطلق ليشمل الدلالة على سائر أصول الإيمان: الألوهية والنبوة والبعث.

وقد نبهت الآيات إلى أن العلم بهذه الدلائل والعبر يكون من طريقين:

١- خبر سمعي، مستند إلى ثبوت النقل، كما في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَبَأُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾ [إبراهيم: ٩]. فإن الاستفهام هنا إنكاري؛ لأنهم قد بلغتهم أخبارهم، وتواترت إليهم، وعلموها يقينا[2].

٢- حسي، وهو ما يشاهد من آثار هذه الأمم المعذبة المهلَكة، كما نبه إلى ذلك قوله تعالى: ﴿وَسَكَنْتُمْ فِي مَسَاكِنِ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ وَتَبَيَّنَ لَكُمْ كَيْفَ فَعَلْنَا بِهِمْ وَضَرَبْنَا لَكُمُ الْأَمْثَالَ﴾ [إبراهيم: ٤٥]، وكما في قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا نَأْتِي الْأَرْضَ نَنْقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا﴾ [الرعد: ٤١]، وقوله: ﴿أَفَلَا يَرَوْنَ أَنَّا نَأْتِي الْأَرْضَ نَنْقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا أَفَهُمُ الْغَالِبُونَ﴾ [الأنبياء: ٤٤]، فقد ذكر ابن كثير في تفسيره عن ابن عباس أنه قال في تفسيرها: (أولم يروا أنا نفتح لمحمد الأرض بعد الأرض). وذكر عن الحسن البصري أنه قال: (يعني بذلك ظهور الإسلام على الكفر). ثم قال ابن كثير: (والمعنى: أفلا يعتبرون بنصر الله لأوليائه على أعدائه، وإهلاكه الأمم المكذبة والقرى الظالمة، وإنجائه لعباده المؤمنين؟!)[3].

وكما في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَتَوْا عَلَى الْقَرْيَةِ الَّتِي أُمْطِرَتْ مَطَرَ السَّوْءِ أَفَلَمْ يَكُونُوا يَرَوْنَهَا﴾ [الفرقان: ٤٠].

وكما في قوله تعالى عن ثمود: ﴿فَتِلْكَ بُيُوتُهُمْ خَاوِيَةً بِمَا ظَلَمُوا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ [النمل: ٥٢].

وكما في قوله تعالى: ﴿وَعَادًا وَثَمُودَ وَقَدْ تَبَيَّنَ لَكُمْ مِنْ مَسَاكِنِهِمْ﴾ [العنكبوت: ٣٨].

---

(١) انظر: مثلا المواضع التالية: آل عمران: ١٣٧، والأنعام: ٦، ١١، والأعراف: ٤، ١٠٠-١٠٢، وهود: ١٠٠-١٠٣، ويوسف: ١٠٩، والنحل: ٣٦، ١١١-١١٢، والكهف: ٥٩، ومريم: ٧٤، ٩٨، وطه: ١٢٨، والحج: ٤٦، والمؤمنون: ٣٠، وسبأ: ١٩، ويس: ٣١، والصافات: ٧٣، والأحقاف: ٢٦، والقمر: ٦-١٤، والطلاق: ٨-١٠، والمرسلات: ١٦-١٨، وسورة الفيل.

(٢) انظر: التحرير والتنوير لابن عاشور: ١٣/١٩٦.

(٣) تفسير القرآن العظيم: ٣/١٩٩، وانظر منه: ٢/٥٧١، ٥٧٢.

ثالثا: إجابة الدعوات وكشف الكربات.

وقد دل على هذا النوع من دلائل الربوبية قوله تعالى ضمن دلائل ربوبيته ووحدانيته: ﴿أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَاءَ الْأَرْضِ أَإِلَهٌ مَعَ اللَّهِ قَلِيلًا مَا تَذَكَّرُونَ﴾ [النمل: ٦٢][١].

ولا شك أن حصول إجابة دعوة المضطر، وكشفَ الكرب عنه، بعد رفع يديه إلى السماء، واستغاثته بخالقه، من أعظم الأدلة على وجود رب قادر، سميع بصير، رؤوف رحيم بعباده، فإن اقتران الإجابة بالدعاء، وحصول عين المدعو به، دليل عقلي حسّي صريح على وجود السميع المجيب، ولا يُعترض على ذلك بعدم حصول الإجابة في بعض الحالات؛ فإنه ليس من شرط صحة هذا الدليل اطّراد الإجابة في كل حالة استغاثة، فإنه قد توجد موانع تمنع من الإجابة في بعض الحالات، كما أن الحكمة الإلهية قد تقتضي أحيانا عدم الإجابة العاجلة.

أما ما يزعمه عبّاد الأوثان من استجابتها لهم، فإنّه لا يخرج عن إحدى ثلاث: إما أنهم يكْذبون، كما دل على ذلك صريح القرآن: ﴿وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنْ يَدْعُو مِنْ دُونِ اللَّهِ مَنْ لَا يَسْتَجِيبُ لَهُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾ [الأحقاف: ٥]، وإما أن يكون ذلك استدراجا لهم، كما قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: ١٨٢]، وكما قال النبي ﷺ: >إذا رأيت الله تعالى يعطي العباد ما يسألون على معاصيهم إياه، فإنما ذلك استدراج<[٢]، وإما أن يكون ذلك من تلاعب الشياطين بهم، وخداعهم لهم، كما في قوله تعالى: ﴿إِنْ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا إِنَاثًا وَإِنْ يَدْعُونَ إِلَّا شَيْطَانًا مَرِيدًا * لَعَنَهُ اللَّهُ وَقَالَ لَأَتَّخِذَنَّ مِنْ عِبَادِكَ نَصِيبًا مَفْرُوضًا﴾[٣] [النساء: ١١٧، ١١٨]. وقوله تعالى: ﴿دُونِهِمْ بَلْ كَانُوا يَعْبُدُونَ الْجِنَّ أَكْثَرُهُمْ بِهِمْ مُؤْمِنُونَ * فَالْيَوْمَ لَا يَمْلِكُ بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ نَفْعًا وَلَا ضَرًّا﴾ [سبأ: ٤١، ٤٢].

والشياطين قد تتمثل للكفّار، من المشركين وأهل الكتاب، عند دعائهم من يعظمونهم من دون الله، وربما قضت لهم بعض حوائجهم، وخاطبتهم ببعض المغيبات، لا يبلغ ذلك إجابتهم فيما لا يقدر عليه إلا الله بحال[٤].

أما اليقين بحصول الإغاثة من الله تعالى للمضطرين، وبإجابته للداعين، فإنه يحصل أيضا من طريقين:

---

(١) الآية دلت على الربوبية من جهة التضمن، وعلى الألوهية بالمطابقة.

(٢) أخرجه أحمد في المسند: ١٤٥/٤، عن عقبة بن عامر رضي الله عنه، وابن جرير في التفسير: ١٩٥/٧، وهذا لفظه، وقد حسّن إسناده الحافظ العراقي، كما في تخريج الإحياء: ١٣٨/٤، وصححه الألباني، كما في السلسلة الصحيحة: ٧٠٠/١، برقم (٤١٣).

(٣) قد فسر بعض السلف الإناث في الآية بما لا حياة فيه من الأوثان. انظر: تفسير الطبري: ٢٧٩/٥.

(٤) انظر: إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان لابن القيم: ٣٣٦/١.

طريق السمع، وطريق الحس والمشاهدة.

فمن حضر حادثة الإجابة كانت له حسّية مشاهدة، ومن أمثلة ذلك إنجاء الله تعالى لأنبيائه وأوليائه، كما قال تعالى عن نوح -عليه السلام-: ﴿وَلَقَدْ نَادَانَا نُوحٌ فَلَنِعْمَ الْمُجِيبُونَ﴾ [الصافات: ٧٥]، وقال تعالى عنه أيضا: ﴿فَدَعَا رَبَّهُ أَنِّي مَغْلُوبٌ فَانْتَصِرْ * فَفَتَحْنَا أَبْوَابَ السَّمَاءِ بِمَاءٍ مُنْهَمِرٍ﴾ [القمر: ١٠، ١١].

وكما قال تعالى عن إبراهيم الخليل -عليه الصلاة والسلام-: ﴿فَأَنْجَاهُ اللَّهُ مِنَ النَّارِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [العنكبوت: ٢٤]، وقد جاء في الصحيح أنه -عليه السلام- قال حين أُلقي في النار: حسبي الله ونعم الوكيل(١).

وكما ثبت في صحيح البخاري(٢) من حديث أنس، في قصة الأعرابي الذي دخل والنبي ﷺ يخطب، فطلب منه الاستسقاء، فدعا النبي ﷺ حتى مُطروا، ولم يكن في السماء سحاب قبل دعائه -عليه الصلاة والسلام-، فأجابه الله تعالى قبل أن ينزل يديه من دعائه.

وهو حديث ثابت مشهور.

والأمثلة على هذا لا تعد ولا تحصى(٣)، ولا يزال يحصل من إجابة الله تعالى للدعوات، وتفريج الكربات، ما يعلمه أهل الإيمان ومن نوّر الله بصيرته، فهذا كلّه مشاهد محسوس لمن حضره وباشره، ومن لم يحضره فإنه يعلم به من طريق الخبر الصحيح، إما من طريق الوحي، كما في القرآن والسنة، وإما من أخبار الثقات العدول، كما في كثير من كتب التواريخ والسير والتراجم.

---

(١) انظر: صحيح البخاري، كتاب التفسير، باب ﴿إن الناس قد جمعوا لكم﴾، (١٦٦٢/٤)، حديث رقم (٤٢٨٧).

(٢) انظر: كتاب الاستسقاء، باب الاستسقاء في المسجد الجامع، (٣٤٣/١)، حديث رقم (٩٦٧).

(٣) راجع مثلًا كتاب >المستغيثين بالله تعالى عند المهمّات والحاجات والمتضرعين إليه سبحانه بالرغبات والدعوات وما يسر الله الكريم لهم عن الإجابات والكرامات< للإمام أبي القاسم بن بشكوال.

الفصل الثاني

أدلة توحيد الربوبية

مقدمة

أدق ما يعرّف به توحيد الربوبية أن يقال: هو إفراد الله تعالى بالخلق والملك والتدبير[1].

وذلك أن المراد بتوحيد الربوبية هو إفراد الله –جل وعلا– بجميع معاني الربوبية اللغوية والشرعية، ونفي الشريك عنه في أي منها، فيشمل ذلك توحيد الله تعالى في أفعاله المتعلقة بمشيئته، كالخلق والتدبير، كما يشمل سائر صفات الربوبية الذاتية، كالملك والقيومية والصمدية، بل ويشمل سائر صفات الكمال الإلهية باعتبارها من لوازم الربوبية، لكن جرى الاصطلاح على جعل الأسماء والصفات قسما مستقلا عن توحيد الربوبية، باعتبار أن الغالب عليه توحيد الرب في أفعاله، وعلى هذا التقسيم سيجري البحث فيما يأتي من دلالة الربوبية على الألوهية، أما الصفات فسأفرد الحديث عنها في الفصل الخاص بأدلة الكمال والتنزيه[2].

واقتصار بعض العلماء في تعريف توحيد الربوبية؛ بأنه توحيد الله في أفعاله هو من باب التغليب أو التقريب[3].

وقد دلت الفطرة على توحيد الربوبية، كما دلت على وجود الله تعالى، وذلك أن اتجاه النفوس حال

---

(١) انظر: تجريد التوحيد المفيد للمقريزي: ص٨٠، وشرح السفارينية: ١/١٢٨، وتيسير العزيز الحميد: ص٣٣، والقول المفيد على كتاب التوحيد لابن عثيمين: ١/٥–٧.

(٢) قد يُذكر من معاني توحيد الربوبية: توحيد الله في ذاته، وهذا إن كان المراد منه مجرد نفي تعدد الذوات الإلهية فهو الذي ذكرنا من نفي الشريك عن الله تعالى في صفات الربوبية الفعلية والذاتية، أما إن كان على مراد المتكلمين حيث يقولون: واحد في ذاته لا قسيم له، ويفسرونه بنفي التركيب والتبعيض، فهذا من بدع المتكلمين المفضية إلى نفي الصفات الإلهية، وهو قول قائم على افتراض ذات مجردة من الصفات، وهذا لا وجود له إلا في الأذهان، ويمتنع وجوده في الأعيان.

انظر مثلًا: <رسالة التوحيد> لمحمد عبده: الصفحات: ٥٨، ٦٤، ٦٥ وانظر: <المدخل إلى دراسة العقيدة> للدكتور البريكان: ص٧٨؛ حيث ذكر أن توحيد الربوبية يشمل الإيمان بوحدانية الله تعالى في ذاته، ولم يبين المراد بذلك.

وانظر للأهمية ما قاله ابن تيمية عن التركيب في الرد على المنطقيين: ص٣١٤، ٣١٥؛ حيث بين أن تسمية ما يوصف بالصفات تركيبا هو اصطلاح غير شرعي فلا يلتفت إليه، ودرء تعارض العقل والنقل: ٩/٣٣٩، وشرح حديث النزول: ص ٨٣–٩٥.

(٣) انظر مثلًا: مجموعة التوحيد لابن تيمية وابن عبد الوهاب وغيرهما من العلماء: ص٥.

الاضطرار إنما يكون إلى جهة واحدة، وملجأ واحد، لا تلوي على غيره، ولا ترجو الإغاثة عند سواه، وفي هذا أكبر دلالة على أن النفوس مفطورة على أن ربها ومدبر شؤونها والقادر على أمرها إنما هو رب واحد لا شريك له، وقد مرت بنا الآيات القرآنية الدالة على هذا المعنى، كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إِلَّا إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: ٦٧].

ومن التنبيهات القرآنية إلى دلالة الفطرة على توحيد الربوبية، ما ذكره الله تعالى من قول نبيّه يوسف - عليه السلام- لصاحبي السجن: ﴿أَأَرْبَابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ [يوسف: ٣٩]؛ فإن هذا السؤال استنطاق للفطرة، واستشهاد لها بما تعرفه وتدركه من وحدانية فاطرها، إذ ليس المراد بسؤاله هذا المفاضلة بين حالين موجودين؛ فإن تعدد الأرباب لا خير فيه أصلًا، بل ليس له وجود في الحقيقة، بدليل قوله تعالى في الآية التي تليها: ﴿مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءً﴾ [يوسف: ٤٠]، يعني لا مسمّيات لها في الحقيقة[(١)].

وكما أن مجرد الإقرار بوجود الله تعالى لا يكفي لثبوت وصف الإيمان الشرعي لصاحبه، ولا ينفع عند الله تعالى في الآخرة، فكذلك توحيد الربوبية لا يغني عن صاحبه شيئًا ما لم يأت بمقتضياته من توحيد الألوهية والعبادة، والإيمان باليوم الآخر.

وأوضح دلالة على هذا وأجلاها ما ذكره الله تعالى عن كفار مكة، من إقرارهم بهذا النوع من أنواع التوحيد، وذلك في كثير من الآيات، كقوله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَمَّنْ يَمْلِكُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَمَنْ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَمَنْ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ﴾[(٢)] [يونس: ٣١].

ووجه الدلالة هنا أنهم مع كونهم مقرين بذلك فهم لم يزالوا متصفين بالكفر والشرك، كما دل على ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ﴾ [يوسف: ١٠٦]، قال ابن عباس رضي الله عنهما: من إيمانهم أنهم إذا قيل لهم: من خلق السموات؟ ومن خلق الأرض؟ ومن خلق الجبال؟ قالوا: الله، وهم مشركون به[(٣)].

---

(١) انظر: تفسير الرازي: ١٤١/١٨، التحرير والتنوير: ٢٧٥/١٢، الظلال: ١٩٨٩/٤، وقد تضمنت هذه الآية بجانب التنبيه إلى فطرية التوحيد برهانًا عقليًا ظاهرًا على الوحدانية، ألا وهو وصف الواحد بأنه قهار؛ فإن القهر التامّ يستلزم الوحدة، حيث إن الشركة تنافي تمام القهر. وانظر: الصواعق المرسلة لابن القيم: ٤٦٦/٢.

(٢) ولا تعني تلك الإجابة الصحيحة أنهم كانوا محققين لهذا النوع من التوحيد، فالإقرار به من حيث الجملة شيء، وتحقيقه شيء آخر. انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية: ٣٤٤/٩-٣٤٨، وتجريد التوحيد المفيد للمقريزي: ص٢٠، ٢١، و>الدين الخالص< لصديق حسن: ١٨٢/١، ١٨٣.

(٣) أخرجه ابن جرير في تفسيره: ٧٧/١٣، وأخرج نحوه عن عكرمة، ومجاهد، وقتادة.

وكذلك كما أن دلالة القرآن العقلية على وجود الله تعالى تركّزت حول الاستدلال بالمخلوقات على الخالق -جل وعلا-، فإنها أيضًا في الدلالة على توحيد الربوبية قد ارتكزت على المخلوقات، من حيث إن انتظامها وصلاح أمرها وعدم فسادها مستلزم لانتفاء تعدد الأرباب، فبيان وجه هذه الدلالة كامن في تقرير هذا التلازم، وهو ما سنبينه -إن شاء الله تعالى- في هذا البحث.

ومما يجدر التنبيه إليه: أن المتكلمين لا يرون توقف العلم بصحة النبوة على العلم بوحدانية الخالق، لذلك فهم لا يمنعون من إثباتها بالدلائل السمعية، كما هو شأنهم في إثبات وجود الخالق -جل وعلا-[1].

ولقد اتجهت أنظار العلماء في الاستدلال العقلي لهذا المطلب إلى ثلاث آيات من كتاب الله تعالى، لم تكد تتجاوزها إلى غيرها، ألا وهي:

قوله تعالى في سورة المؤمنون: ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [المؤمنون: ٩١].

وقوله تعالى في سورة الأنبياء: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٢].

وقوله تعالى في سورة الإسراء: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَابْتَغَوْا إِلَى ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا * سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يَقُولُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا﴾ [الإسراء: ٤٢، ٤٣].

أما الآية الأولى فلا خلاف في دلالتها على هذا المطلب، حيث صرحت بذكر الخلق الذي هو من أظهر معاني الربوبية، وإن كان هناك تباين بين كلام العلماء في كيفية تقرير دلالتها.

وأما آيتا الأنبياء والإسراء فإنهما محل خلاف بين من تكلم في دلالتهما.

فبعض أهل السنة على أن الآيتين مسوقتان لتقرير توحيد العبادة، والمتكلمون وبعض أهل السنة يجعلونهما دالتين على توحيد الربوبية، مسوقتين لتقريره، كآية المؤمنون.

وللتحقيق في هذا الخلاف، وحتى نقف على الدليل العقلي الشرعي على توحيد الربوبية، فلا بد لنا من تفصيل القول حول معنى كل من الآيات الثلاث، ومعرفة مدى التطابق والتباين بين دلالاتها.

ولما كان المتكلمون يرون أن دلالة الآيات الثلاث هو دليل التمانع المشهور عندهم، ويقررونها بذلك، كان لا بُدّ لنا أولًا من عرض هذا الدليل في صوره المتعددة، ومعرفة ما وُجّه إليه من نقد، وما أجيب به عن ذلك، وذلك لنعلم عند تفصيل الكلام عن الآيات الثلاث، مدى صحة النسبة بينها وبين دليل المتكلمين، وهل يتجه إليها ما وجه إليه من اعتراضات.

---

(١) انظر مثلًا: معالم أصول الدين للرازي: ٧٤.

المبحث الأول

دليل التمانع عند المتكلمين بين الظن واليقين

يقوم دليل التمانع على افتراضه بين الأرباب لو وجدوا، أي: يكون بعضهم مانعا لبعض من إنفاذ أمره وتنفيذ مراده.

ويقرر المتكلمون فرض التمانع هذا على وجهين، بحسب جهة التمانع وموجِبه[(١)]:

١- فباعتبار توارُدِ القُدَر على المحل الواحد، يقررون امتناع وجود إلهين قادرَين، نِسبةُ المقدورات إليهما سواء[(٢)]، بأن ذلك يستلزم أحد أمرين كلاهما ممتنع باتفاق:

الأول: كون المقدور المعين بين قادرَين مستقلَّين بإيجاده، هذا على فرض وقوعه بهما.

الثاني: الترجيح بلا مرجح، إذا فرضنا وقوعه بأحدهما؛ لأن نسبة الممكنات إلى الإلهين المفروضين تكون على السوية، إذ المقتضي للقادرية: ذات الإله، وللمقدورية الإمكان[(٣)].

٢- وباعتبار تعاند الإرادات وتضاربها حول المحل الواحد، يقررون الدليل بأنه: إذا أراد أحد الإلهين شيئًا، فإما أن يمكِن الآخرَ إرادةُ ضده أو يمتنع، وكلاهما محال.

أما الأول: فلاستلزامه اجتماع الضدين، إن فُرض وقوع مراد كل منهما.

وأما الثاني: فلاستلزامه عجز الإله المفروض فيه كمال القدرة، حيث عجز عن مضادة الإله الآخر، مع كونها ممكنة في نفسها[(٤)].

وقد أُورد على دليل التمانع هذا عدة انتقادات وقوادح على كلا التقريرين، سُلب بموجبها وصف القطعية، ووُصم بمقتضاها بأنه حجة إقناعية ظنية، لا يقينية[(٥)]:

---

(١) انظر: روح المعاني للآلوسي: ١٧/٢٥-٢٦.

(٢) يخرج بهذا فرض وجود إلهين أحدهما أقوى قدرة من الآخر، فإنه لا حاجة لتقرير امتناعه، إذ العجز مطلقًا مناف للألوهية بداهة. انظر: التحرير والتنوير لابن عاشور: ١٧/٤٢.

(٣) انظر: المواقف للإيجي: ٢٧٨، ٢٨٩، وشرحه للجرجاني: ٥/٦٩، وانظر هذا التقرير بتفصيل أكثر في الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي: ص٥٠، ٥١، والأربعين في أصول الدين للرازي: ١/٣١٣.

(٤) انظر: شرح المقاصد للتفتازاني: ٤/٣٥، والمواقف: ص٢٧٩، ومعالم أصول الدين للرازي: ٧٤-٧٥.

(٥) الحجة الإقناعية هي التي تقبل الزوال بالتشكيك، إذ كانت مركبة من الظنيات، أو من الظنيات واليقينيات، ولا تكون الحجة برهانية في اصطلاح المتكلمين إلا إذا كانت مركبة من اليقينيات فحسب، انظر: الكليات للكفوي: ص٤٤٠، وشرح السفارينية: ١/٤٣.

الشبهة الأولى: تجويز أن تكون قدرة كل من الإلهين مشروطة بألا يفعل الآخر معه، فلا يقدح ذلك في القدرة، كما يكون الإله الواحد قادرًا على أحد الضدين بشرط عدم الآخر، حيث يستحيل اجتماع الضدين، فيكون كل من الضدين مقدورًا بشرط عدم الآخر، فهو مقدور على سبيل البدل لا الجمع، ولا يقدح ذلك في قدرة الإله الواحد باتفاق.

فكذلك يقال في القادرين: كل منهما قادر على الفعل المعيّن حال عدم قدرة الآخر عليه[1].

وقد أورد ابن تيمية هذا الاعتراض وأجاب عنه بأنه تشبيه باطل، (وذلك أن القادر على الضدين يفعل كلًا منهما بمشيئته، وإذا فعل أحدهما لم يكن عاجزًا عن فعل الآخر، لكنه قادر عليه إن اختاره، والجمع بينهما ممتنع لذاته، ليس بشيء، وذلك لا ينافي القدرة بوجه من الوجوه... بخلاف إذا قيل: إنه لا يمكنه الفعل إلا إذا أمكنه غيرُه، ولم يُرد أن يفعل معه، ولو أراد الآخر أن يفعل ما فعله لم يقدر أن يفعله هو؛ فإنه حينئذ لا يكون قادرًا بنفسه، بل يكون غير قادر حتى يمكّنه الآخر، ويمتنع من أن يفعل ما يفعله)[2].

كما أورده التفتازاني، وأجاب عنه بنحو جواب ابن تيمية، وعبارته:

(إن الممكن في ذاته ممكن على كل حال، ضرورة امتناع الانقلاب، والممتنع فيما ذكرتم من تحيز الجسم هو الاجتماع، أعني كونه في آن واحد في حيزين، فكذا هاهنا: يمتنع اجتماع الإدارتين، وهو لا ينافي إمكان كل منهما، فتعين أن لزوم المحال إنما هو من وجود الإلهين)[3].

وقد أورد التفتازاني هذه الشبهة في صورة أخرى، وهي:

أن الإله الواحد إذا وُجد المقدور فإنه لا يبقى قادرًا عليه، ضرورة امتناع إيجاد الموجود، فيلزم من ذلك أنه لا يصلح للألوهية، وأجاب بنفسه عليه بقوله:

(عدم القدرة بناءً على تنفيذ القدرة ليس عجزًا، بل كمال للقدرة، بخلاف عدم القدرة بناءً على سد الغير طريق القدرة عليه، فإنه عجزٌ بتعجيز الغير إياه)[4].

الشبهة الثانية: جواز اتفاق الإلهين وعدم اختلافهما، وممن وجّهها إلى هذا الدليل: ابن رشد الفيلسوف[5]، والتفتازاني المتكلم[1].

---

(١) انظر: هذا النقد في درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية: ٣٦٢/٩، ومعه جوابه عنه، وشرح المقاصد للتفتازاني: ٣٥/٤، ٣٦، حيث ذكره وأجاب عنه أيضًا، والتحرير والتنوير: ٤٢/١٧

(٢) درء تعارض العقل والنقل: ٣٦٢/٩.

(٣) شرح المقاصد: ٣٦/٤.

(٤)شرح المقاصد: ٣٦/٤.

(٥) انظر: مناهج الأدلة: ص٦٧.

وقد أجيب عن هذه الشبهة بتقرير لزوم التمانع بينهما لو وُجدا، ومنع جواز الاتفاق، لما يؤدي إليه من القدح في قدرة كل منهما.

وبيان ذلك أنه مع تقدير اتفاق إرادتيهما، فإنه يمتنع أن يكون الفعل الواحد المعيّن -المتفق عليه بينهما- مفعولًا لهما معًا في نفس الوقت، بل يجب أن يكون أحدهما منفردًا به دون الآخر، وحينئذ يمتنع تعلق قدرة الآخر بهذا الفعل، لا لشيء إلا لكون قدرة الأول قد تعلقت به، مع كونه ممكنا في ذاته.

إذا تقرر هذا، عُلم أنه لا يُتصور وقوع الاتفاق بينهما في الإرادة إلا على سبيل التداول في تنفيذ المراد، إما بالزمان؛ بأن يفعل هذا حينا وهذا حينًا، وإما بالمكان؛ بأن يعمل هذا بعضًا وهذا بعضًا، وإما بالتفويض؛ بأن يفوض أحدهما إلى الآخر القيام بالفعل، وحينئذ يكون هذا نقصًا في حق كل واحد منهما ينافي الإلهية، حيث لم يقدر على الاستقلال عن الآخر.

ولو فُرض أن كلًا منهما قادرٌ على الاستقلال، ولكن لا يمكّنه منه وجود الآخر، كان هذا مثل العجز وأشد، حيث مُنع من مقدوره(٢).

الشبهة الثالثة: أن كون كل من الإلهين المفترضين عالما بوجوه المصالح والمفاسد يوجب عدم اختلافهما؛ فإن كلا منهما إذا علم المصلحة في أحد الضدين امتنع من إرادة الآخر(٣).

ونحو هذا ما ذكره ابن عاشور في تفسيره -محتجًا به على أن إمكان التمانع لا يوجب نهوض الدليل- من أن الاختلاف في الإرادة إنما يجيء من تفاوت العلم في الانكشاف به، ولذلك يقل الاختلاف بين الحكماء، والإلهان يُفترض فيهما التساوي في العلم والحكمة، فعلمهما وحكمتهما يقتضيان انكشافًا متماثلًا، فلا يريد أحدهما إلا ما يريده الآخر، فلا يقع بينهما تمانع.

ثم أجاب ابن عاشور على هذا بأنه وإن كان احتمالًا صحيحًا، إلا أنه يصير تعدد الإله حينئذ عبثًا لا فائدة فيه(٤).

أما التفتازاني فقد كان أكثر توفيقًا في الجواب، حيث يقول بعد إيراده السابق: (لو سُلّم كون الإرادة تابعة للمصلحة ففرض الكلام فيما إذا استوت في الضدين وجوه المصالح)(٥).

أما ما ذكره ابن عاشور من أن إمكان التمانع لا يوجب نهوض الدليل، فقد تقدم قريبًا منع جواز

---

(١) انظر: شرح العقائد النفسية: ص٢٩، ناقضًا بذلك ما قرره في شرح المقاصد من برهانية هذا الدليل، انظره في: ٣٦/٤.

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية: ٣٦٩/٩.

(٣) انظر: شرح المقاصد للتفتازاني: ٣٦/٤.

(٤) انظر: التحرير والتنوير: ٤٣/١٧.

(٥) شرح المقاصد: ٣٦/٤.

الاتفاق، وأن الاختلاف والتمانع لازم قطعًا.

وعلى فرض إمكانه وجوازه لا لزومه، فإنه يكفي لنهوض الدليل، لما تقدم بيانه من إفضائه إلى نقص قدرة كل من الإلهين، حيث قُيِّدت إرادته بالآخر.

ومما يُرد به على هذه الشبهة التي أورِدت على دليل التمانع:

التأمل في وصف الرب، باعتباره أعلى الموجودات وأكملها على الإطلاق، فإن هذا يوجب الوحدانية، ويمنع التعدد والاشتراك، وذلك -كما يقول العقاد-: (لأن الكمال المطلق لا يكون كمالين مطلقين؛ ولأن الأبد لا يكون أبدين؛ ولأن الوجودين اللذين يتفقان في البداية والنهاية في تقدير كل شيء، وتصديق كل عمل، ولا يختلفان في وصف من الأوصاف، ولا في لازمة من لوازم هذه الأصناف، هما وجود واحد لا وجودين، وليس بينهما من فاصل الذات ما يجعلها ذاتين اثنين)[1].

وبما سبق من عرض دليل التمانع عند المتكلمين، ونقض الشبه الواردة عليه، يتبين لنا صحة هذا الدليل عقلًا، وقطعية دلالته على توحيد الربوبية، وهذا كافٍ لتجويز الاستدلال به شرعًا، حيث أدى إلى ما يقرره الشرع من توحيد الربوبية، ولم يلزم منه نفي شيء مما جاء به الشرع، كما هو الشأن في دليل الجواهر والأعراض، الذي مرّ ذكره في الفصل الأول من هذا الباب.

ومع القول بصحته، وتأديته المطلوب على مراد المتكلمين، فإنه محدود الفائدة، إذ القول بإلهين متكافئين من كل وجه إنما هو فرض فرضه المتكلمون، لم يقل به أحد من بني آدم[2]، وهذا من تقصير المتكلمين عن بلوغ الغاية التي قصد إليها القرآن، كما سيظهر عند بيان مدى اتصال دليل التمانع بالآيات الثلاث السالفة الذكر؛ فإن صحته في نفسه شيء، وكونه هو مدلول الآيات والمرادَ منها شيء آخر، ولا يلزم من كونه صحيحًا في نفسه أن يكون هو مراد الله تعالى من كلامه، فما كل كلام صحيح يفسّر به القرآن لأدنى مناسبة، بل العبرة بمدلول ألفاظ القرآن نفسها، وما تحتمله من المعاني، وما لا تحتمله، وبسياق الآيات، وما قبلها، وما بعدها، مما يبين المراد منها وما سيقت لتقريره، وهذا ما سنتعرّض له في المبحث الثاني.

---

(١) الفلسفة القرآنية: ص١١٩.

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل: ٣٤٤/٩.

المبحث الثاني

دلالة القرآن العقلية على توحيد الربوبية

سبقت الإشارة إلى الآيات الثلاث، التي استأثرت باهتمام من تكلم في الدليل العقلي القرآني على توحيد الربوبية، وأن بعض المتكلمين يربطون بين دلالتها وبين دليل التمانع، وأنهم يخالفون فهم السلف للآيات، حيث يقصرون دلالتها على توحيد الربوبية.

والغرض هنا في هذا المبحث بيان ذلك، من خلال تفصيل الكلام حول كل من الآيات الثلاث، وبيان الصواب، أو الراجح في معناها، وما تحتمله من الدلالة وما لا تحتمله، مما ذكره المفسرون من أهل الكلام وغيرهم.

أولًا: قوله تعالى: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ آَلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَابْتَغَوْا إِلَى ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا﴾ [الإسراء: ٤٢].

جاءت هذه الآية الكريمة في سياق الرد على المشركين، الذين زعموا كذبا وبهتانًا أن الملائكة المكرمين بناتُ الله، حيث يقول الله -جل وعلا- في هذا السياق الكريم: ﴿أَفَأَصْفَاكُمْ رَبُّكُمْ بِالْبَنِينَ وَاتَّخَذَ مِنَ الْمَلَائِكَةِ إِنَاثًا إِنَّكُمْ لَتَقُولُونَ قَوْلًا عَظِيمًا * وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَذَا الْقُرْآَنِ لِيَذَّكَّرُوا وَمَا يَزِيدُهُمْ إِلَّا نُفُورًا * قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ آَلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَابْتَغَوْا إِلَى ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا * سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يَقُولُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا * تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا﴾ [الإسراء: ٤٠-٤٤].

فالآية إذًا -كما هو واضح من السياق- جاءت ردًّا على زعم المشركين هذا، الذي جعلوه مسوّغًا لاتخاذهم الملائكة آلهةً يعبدونها مع الله تعالى.

وقد رتبت الآية الكريمة بطلان كون الآلهة مع الله تعالى -كما هو زعم المشركين- على أن ذلك يستلزم أن تبتغي هذه الآلهة المزعومة سبيلًا إلى الله تعالى ذي العرش.

يُفهم هذا الترتيب من أداة (لو) وجوابها في الآية، ولكن هل هي في هذا الموضع امتناعية تفيد امتناع الجواب لامتناع شرطه، كما هو مشتهر عند النحويين؟ أم أنها تفيد امتناع الشرط خاصة، ولا دلالة لها على امتناع الجواب ولا على ثبوته، كما هو قول المحققين فيما ذكر ابن هشام[1]، وكما يُفهم من تعريف سيبويه

(١) انظر: >مغني اللبيب عن كتب الأعاريب<: ص٣٤٠.

لِلَو، حيث قال عنها: (إنها حرف لما كان سيقع لوقوع غيره)[1]؟ سوف نرى أن لهذا السؤال وجوابه ارتباطًا وثيقًا بالخلاف الواقع حول المراد من ابتغاء السبيل، الذي جُعل في الآية لازمًا لتعدد الآلهة، ودليلًا على بطلان ألوهيتها، فإن المقصود من ابتغاء السبيل إلى ذي العرش في هذه الآية قولان للمفسرين سلفًا وخلفًا، كلاهما يحتمله السياق[2].

الأول: أنه للمغالبة والمعازّة والمنازعة في الملك، وهذا القول مذكور عن ابن عباس[3] والحسن[4] وسعيد بن جبير[5] ومقاتل[6].

وعلى هذا القول تكون دلالة الآية كدلالة قوله تعالى: ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَٰهٍ إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [المؤمنون: ٩١].

القول الثاني: أنهم يبتغون إلى ذي العرش سبيلًا للتقرب والتزلّف.

وهذا القول مروي عن قتادة[7]، ومجاهد[8].

---

(١) الكتاب: ٢٢٤/٤، وقد قال أبو حيان عن هذا التعريف: (وهو أحسن من قول النحويين: إنها حرف امتناع لامتناع)، البحر المحيط: ٨٨/١، وانظر في هذا البحث النحوي كتاب >دراسات لأسلوب القرآن< لمحمد عبد الخالق عضيمة: القسم الأول: ٦٤٢/٢، ٦٤٣، وطبقات الشافعية الكبرى لابن السبكي: ٢٧٧/١، وما بعدها، حيث ذكر تحقيقًا مهمًا لوالده تقي الدين عن استعمال >لو< في القرآن في رسالة سماها: >كشف القناع في حكم لو للامتناع< قال فيها: (تتبعت مواقع >لو< من الكتاب العزيز والكلام الفصيح فوجدت المستمر فيها انتفاء الأول، وكون وجوده -لو فرض- مستلزما لوجود الثاني، وأما الثاني: فإن كان الترتيب بينه وبين الأول مناسبًا ولم يخلف الأولَ غيرُه فالثاني منتف في هذه الصورة، كقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾..) وقال بعد ذلك: (وإنكار كون >لو< امتناعية جحد لضروريات، ودعوى ذلك مطلقًا منقوضة بما لا قبل به، والضابط فيه ما ذكرت)، طبقات الشافعية الكبرى: ٢٧٧/١-٢٧٩.

(٢) ممن ذكر احتمال الآية للقولين صاحب التحرير والتنوير، انظر: ١١١/١٥، وقد صرح بأن مآلهما واحد، والسعدي في تفسيره، ١١٠/٣، ١١١، والشنقيطي في أضواء البيان: ٥٣٩/٣، وقد صرح بأن كلا القولين حق يدل عليه القرآن.

(٣) ذكره عنه القرطبي بدون سند. انظر: الجامع لأحكام القرآن: ٢٦٥/١٠، ٢٦٦.

(٤) ذكره عنه ابن الجوزي في زاد المسير، انظر: ٣٨/٥، والواحدي في الوسيط: ١٠٩/٣.

(٥) رواه عنه ابن أبي حاتم، كما ذكر السيوطي في الدر المنثور، انظر: ٣٣١/٤، وذكره عنه ابن الجوزي في زاد المسير: ٣٨/٥، والقرطبي في الجامع: ٢٦٥/١٠، وابن عطية في المحرر الوجيز: ٤٥٨/٣.

(٦) ذكره عنه -بدون سند- أبو الليث السمرقندي في بحر العلوم، انظر: ٢٦٩/٢.

(٧) رواه عنه ابن جرير بسنده، انظر: ٩١/١٥.

(٨) ذكره عنه الآلوسي في روح المعاني، انظر: ٧٩/٨، ولم يذكر من رواه عنه.

وقد مال إلى ترجيح كل من القولين جمع من المحققين، مستندًا كل منهم إلى أدلة.

فممن رجح القول الأول: الإمام البغوي في تفسيره، حيث ذكر القولين ثم قال: (والأول أصح)[١].

كما ذكر ابن عطية أنه قول أبي علي الفارسي[٢] والنقاش[٣] والمتكلمين؛ أبي منصور وغيره[٤].

وممن رجحه أيضًا أبو السعود، حيث يقول في تفسيره بعد ذكر القولين:

(والأول، هو الأظهر الأنسب [بقوله] ﴿سُبْحَانَهُ﴾؛ فإنه صريح في أن المراد بيان أنه يلزم مما يقولونه محذور عظيم من حيث لا يحتسبون، وأما ابتغاء السبيل إليه تعالى بالتقرب فليس مما يختص بهذا التقرير، ولا مما يلزمهم من حيث لا يشعرون، بل هو أمر يعتقدونه رأسًا)[٥].

وممن رجح ذلك أيضا الشوكاني[٦]، والشنقيطي وقال: (إنه المتبادر من الكلام[٧]، والصحيح الذي هو الحق من التفسيرين)[٨].

أما القول الثاني فقد اقتصر إمام المفسرين ابن جرير الطبري على ذكره، وتبعه على ذلك ابن كثير[٩]، وهو الذي رجحه ابن تيمية وقال: إنه الصحيح[١٠].

وتبعه شارح الطحاوية، وذكر أنه المنقول عن السلف[١١].

وقد استند من رجح القول بالتقرب إلى الأدلة الآتية:

١- أن المشركين لم يكونوا ينكرون الصانع، أو يقولون: إن آلهتهم تُمانع الله تعالى وتغالبه، مع أن الله تعالى يقول في الآية: ﴿لَّوْ كَانَ مَعَهُۥٓ ءَالِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ﴾، فدل ذلك على أن المراد بالآية توحيد العبادة

---

(١) معالم التنزيل: ٣/١١٦.

(٢) هو الحسن بن أحمد بن عبد الغفار، من أكابر أئمة النحويين، توفي سنة ٣٧٧هـ. انظر: نزهة الألباء في طبقات الأدباء لابن الأنباري: ص٢٣٢، ٢٣٣.

(٣) هو محمد بن الحسن بن محمد بن زياد بن هارون الموصلي ثم البغدادي، أبو بكر النقاش، إمام أهل العراق في القراءات والتفسير، ضعفه جماعة، توفي سنة ٣٥١هـ. انظر: طبقات المفسرين للسيوطي: ص٨٠-٨٢.

(٤) انظر: المحرر الوجيز: ٣/٤٥٨.

(٥) إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم: ٥/١٧٤.

(٦) انظر: فتح القدير: ٣/٢٣٠.

(٧) انظر: أضواء البيان: ٣/٥٤٠.

(٨) المرجع السابق: ٧/٢٩٣.

(٩) انظر: جامع البيان للطبري: ١٥/٩١، وتفسير القرآن العظيم لابن كثير: ٣/٤٧.

(١٠) انظر: درء تعارض العقل والنقل: ٩/٣٥.

(١١) انظر: شرح الطحاوية لابن أبي العز: ١/٤١، ٤٢.

والألوهية، لا الربوبية[1].

٢- أن تعدية الفعل: ﴿ابتغوا﴾ بـ(إلى) يوحي ذلك، كما هو في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَى رَبِّهِ سَبِيلًا﴾ [المزمل: ١٩]، أي: إلى عبادته وطاعته، ولو كان المراد الممانعة والمغالبة لكان الأنسب تعديته بـ(على)، كما هو الشأن في قوله تعالى: ﴿فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا﴾ [النساء: ٣٤][2].

٣- أن اتخاذ السبيل مأمور به مرغب فيه، كما في قوله تعالى: ﴿وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ﴾ [المائدة: ٣٥]، وقوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَى رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ﴾ [الإسراء: ٥٧]، فدل هذا على أن المراد في الآية التقرب والتزلف، لا الممانعة[3].

٤- أن هذا القول هو المروي عن السلف، وقد ذكره ابن جرير كما تقدم، ولم يذكر غيره.

أما أدلة أصحاب القول الأول، فمرجعها إلى أن هذا القول هو الأنسب للسياق، والمتبادر من الكلام، ويمكن تفصيل ذلك بما يلي:

١- أن الآية أُتبعت بتسبيح الله عن لازم قولهم: إن معه آلهة، وهو ابتغاؤها السبيل إليه، فدل ذلك على أنه محذور عظيم، وأنه يلزم قولهم من حيث لا يحتسبون.

وهذا لا ينطبق على القول بالتقرب والتزلف[4].

٢- أن الآية سُبقت بذكر ادعاء المشركين أن الملائكة بنات الله -تعالى وتنزه-، فأشبه هذا السياق قوله تعالى في سورة المؤمنون: ﴿بَلْ أَتَيْنَاهُمْ بِالْحَقِّ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ * مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ [المؤمنون: ٩٠، ٩١].

هذا وبالتأمل في أدلة القولين نجد أنها متقاربة في عدم قطعيتها بترجيح أحدهما، ولعل هذا ما دعا كثيرًا من المفسرين إلى عدم الترجيح بينهما[5]، خصوصًا وأن كليهما يحتمله السياق، ولكن يبقى الكلام في أيهما أولى بأن يكون المراد من الآية، فإن هذا الخلاف حولها هو من اختلاف التضاد لا التنوع، فلا يمكن أن يكون القولان مرادين من الآية معًا.

وما ذكره القائلون بالتقرب والتزلف من أن المشركين لم يكونوا منكرين للصانع، ولا قائلين بممانعة آلهتهم له، يمكن الجواب عليه بأن القرآن قد صرح بأنهم ادعوا الولد لله تعالى، ومن لازم هذا أن يكون

---

(١) انظر: الموضعين السابقين.

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية: ٣٥٠/٩.

(٣) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية: ٣٥٠، ٣٥١.

(٤) انظر: روح المعاني: ٧٩/١٥.

(٥) انظر: مثلا تفسير القاسمي: ٢٣١/١٠، ونظم الدرر للبقاعي: ٣٨٤/٤.

متصفًا بالربوبية كوالده[١]، فتحدث الممانعة، فأقام الحجة عليهم من لازم قولهم، كما دلت على ذلك آية المؤمنون.

كما أن الترابط والتلازم بين معنى الإلهية ومعنى الربوبية، المتمثل في اقتضاء الربوبية لاستحقاق الألوهية، وفي انبناء استحقاق الألوهية على الاتصاف بالربوبية، يجعل من قول المشركين: >إن مع الله تعالى آلهة تستحق العبادة<، ملزومًا للقول بربوبية هذه الآلهة، وإن لم يصرحوا بها، فأقام الحجة عليهم بإبطال لازم دعواهم[٢].

وصورة هذا التلازم: لو كان هؤلاء الآلهة التي تعبدونها مع الله تعالى تستحق العبادة للزم من هذا اتصافها بالربوبية، وهذا باطل بدليل حتمية حصول المغالبة والمعازّة، المفضية إلى خراب العالم، وهو منتفٍ حسًا، فيكون استحقاقها للعبادة باطلًا، وهو المطلوب.

هذا استدلال على بطلان قولهم ببيان انتفاء لازم اللازم.

أما ما ذُكر من أن هذا هو قول السلف، فهو معارض بما ورد عن السلف من القول بالتفسير الآخر، فلا إجماع منهم على أحد القولين.

أما بقية ما ذكروا، فلا يعدو أن يكون مرجحات محتملة، لا تُنهي الخلاف.

وكذلك ما ذكره من رجح القول بالمغالبة، لا يعدو أن يكون احتمالًا لا يقطع بترجيح هذا القول.

فإن التسبيح على القول بالتقرب يكون من ادعائهم الآلهة مع الله تعالى، وهو في حد ذاته محذور عظيم يجب تنزيه الله تعالى منه، ولو لم يرد ذكر المغالبة والممانعة.

أما ما ذكر من مشابهة سياق هذه الآية لسياق آية >المؤمنون<، من ذكر ادعاء المشركين الولد لله تعالى، ونقضِ ذلك بدلالة الآية محل البحث، فهو الذي يُبقي في النفس ميلًا إلى ترجيح القول بأن المراد من ابتغاء السبيل هو المغالبة والمعازة، والمنازعة في الملك.

ومما يجدر التنبيه إليه أن >لو< في الآية على هذا القول تكون امتناعية[٣]، ويكون نظم الدليل هكذا:

لو وُجد مع الله تعالى آلهة (أرباب) للزم من ذلك أن يلتمسوا الطريق لمغالبته في الملك، ولنتج عن ذلك خراب العالم، وذلك منتفٍ حسًا، فدل ذلك على انتفاء وجود الآلهة.

---

(١) انظر: روح المعاني للآلوسي: ٢٥٩/٩، ٢٦٠، والتحرير والتنوير لابن عاشور: ١١٤/١٩، وقد استدل على ذلك بقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنْ كَانَ لِلرَّحْمَنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْعَابِدِينَ﴾ [الزخرف: ٨١].

(٢) انظر: الكشاف للزمخشري: ٧/٣، وانظر تعليق ابن المنير عليه في الصفحة نفسها.

(٣) انظر: إشارة الآلوسي إلى هذا في روح المعاني: ٧٩/١٥.

أما على القول بالتقرب والتزلف فإن (لو) تكون مفيدة لامتناع الشرط خاصة دون الجواب[1]، إذ لا يتفق القول بامتناعه مع هذا القول في الآية؛ فإنه مبني على حصول الجواب وتحققه لا امتناعه، وقد تقدم أن القول باقتصار إفادة (لو) على امتناع الشرط أصوب عند محققي النحويين من القول بإفادتها امتناع الجواب لامتناع الشرط.

والحاصل من هذا البحث: أن الآية دلت على بطلان اتخاذ آلهة تعبد مع الله تعالى من خلال إبطال ربوبيتها، وذلك ببيان اللازم لتعدد الأرباب، مع حتمية الصراع المفضي إلى خراب العالم، فالآية إذًا تجمع الدلالة على المطلبين: توحيد الربوبية، وتوحيد الألوهية[2]، والله أعلم.

ثانيًا: قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٢].

جاءت هذه الآية الكريمة في أوائل سورة الأنبياء، بعد ذكر تنزيه الله تعالى عن اللهو واللعب، وتهديد الكفار بجزاء وصفهم الله تعالى بالنقائص، وبيان أن الخلق جميعًا مربوبون لله تعالى، وذكر تسبيح الملائكة الدائم لله -تبارك وتعالى-.

وجاء في الآية السابقة لها مباشرة استنكار عبادة آلهةٍ لا تتصف بصفات الربوبية، التي هي مسوّغات استحقاق المعبود لأن يعبد.

قال الله عز وجل في هذا السياق: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ * لَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَتَّخِذَ لَهْوًا[3] لَاتَّخَذْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا إِنْ كُنَّا فَاعِلِينَ * بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ وَلَكُمُ

---

(١) لعل عدم الانتباه لهذه المسألة هو الذي أوقع الرازي في أن يقول في تفسير الدليل على القول بالتقرب: (فما لم تقدر أن تتخذ لأنفسها سبيلًا إلى الله فكيف يُعقل أن تقربكم إلى الله؟!) مفاتيح الغيب: ٢٠/٢١٧، وهذا خطأ واضح؛ فإنه على هذا القول تكون الآلهة المزعومة قادرة على اتخاذ السبيل، بنص قوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَى رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ﴾ [الإسراء: ٥٧]، وكان الصحيح أن يقال في تقرير الدليل على هذا القول: إذا كانت هذه الآلهة التي تزعمون تتقرب إلى الله، وتبتغي إليه السبيل بعبادته، فهذا دليل فقرها، وعدم صلاحيتها للألوهية، وعليكم أن تتجهوا إلى من تتقرب إليه دون غيره.

(٢) وهذا ما وُفق إليه الشيخ السعدي -رحمه الله تعالى- في تقرير معنى الآية. انظر: تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان: ٣/١١٠، ١١١.

(٣) فُسرّ اللهو بالعبث واللعب مطلقًا، فيكون المعنى: ما خلقنا الخلق من غير حكمة وقصد جليل وغاية عظيمة، وفسّره بعض السلف بأنه اتخاذ الزوجة والولد، وجعلوا الآية ردًا على النصارى في ادعائهم بنوة عيسى -عليه السلام-، وعلى هذا القول يكون هذا السياق مشابهًا لسياق آيتي الإسراء والمؤمنون، إلا أن الآلوسي جعل التفسير الأول هو الظاهر والمناسب للسياق، انظر: روح المعاني: ١٧/٢٠، وسيأتي مزيد بيان لهذه الآية -إن شاء الله- عند ذكر أدلة التنزيه.

الْوَيْلُ مِمَّا تَصِفُونَ * وَلَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَنْ عِنْدَهُ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَلَا يَسْتَحْسِرُونَ * يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ * أَمِ اتَّخَذُوا آلِهَةً مِنَ الْأَرْضِ هُمْ يُنْشِرُونَ *[1] لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا[2] اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ * لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ * أَمِ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ هَذَا ذِكْرُ مَنْ مَعِيَ وَذِكْرُ مَنْ قَبْلِي بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ الْحَقَّ فَهُمْ مُعْرِضُونَ﴾ [الأنبياء: ١٦-٢٤].

فالآية كما هو واضح جاءت في سياق الرد على المشركين، الذين كانوا يعبدون مع الله تعالى آلهة أخرى، كما أنها أُتبعت بما يؤكد أن الردّ كان موجهًا بالدرجة الأولى إلى عبادة هذه الآلهة من دون الله تعالى، وذلك في قوله تعالى: ﴿أَمِ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً﴾، فوصْف الآلهة بأنها متخذة من دون الله تعالى يدل على أنهم ما كانوا يعبدونها لاعتقادهم أنها متصفةٌ بالربوبية، شريكة لله تعالى في الخلق والملك والتدبير[3]، وإنما كانوا يتخذونها وسائط وشفعاء عن الله تعالى، فأشبه هذا قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى﴾ [الزمر: ٣].

ورغم وضوح السياق في تأدية هذا المعنى نجد عامة المتكلمين عندما يقررون دلالة هذه الآية وما شابهها من أدلة التوحيد في القرآن لا يصلون إلى هذا المراد الذي دل عليه السياق، بل يقفون بدلالة الآية عند إثبات الوحدانية، وانفراد الله تعالى بالربوبية دون هذه الآلهة المزعومة.

وفي هذا تفريط ظاهر في التوحيد الذي بعثت من أجله الرسل، وأنزلت لبيانه الكتب.

كما أن المتكلمين يبالغون في الربط بين هذه الآية، وبين دليل التمانع الذي يعولون عليه في تقرير الوحدانية.

ودليل التمانع مع كونه صحيحًا مؤديًا للغرض منه، ليس بالضرورة أن يكون هو المدلول المباشر لهذه الآية، كما يرى المتكلمون.

---

(١) لم يدّع المشركون لآلهتهم أنها تُنشر الموتى، بل كان أكثرهم ينكر البعث، ولكن لما كان هذا لازم قولهم بإلهيتها -إذ لا يُعبد بحق إلا من يقدر على الإنشار، وهم يزعمون أنها تُعبد بحق- جُعل ذلك كصريح الدعوى، فأُنكر عليهم. انظر: الكشاف للزمخشري: ٧/٣. وسيأتي مزيد بيان لهذا.

(٢) (إلا) هنا بمعنى غير أو سوى عند عامة المفسرين، إلا ما ذكره الماوردي من أن فيها وجهًا آخر، وهو أن تكون بمعنى الواو، فيكون المعنى: لو كان فيهما آلهة مع الله لفسدتا، وقد قرر الدليل على الوجه الأول بأنه إبطال عبادة غير الله تعالى بعجزه عن قدرة الله، كأنه أراد عما يقدر الله عليه من تدبير العالم وإصلاح أمره، أما الوجه الثاني فقرره بالتمانع. انظر: النكت والعيون للماوردي: ٣٣٢/٣، وانظر: معاني القرآن للفراء: ٢٠٠/٢، وتفسير القرطبي، ٢٧٩/١١، ومغني اللبيب: ٩٩.

(٣) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية: ٣٤٤/٩.

يقول ابن تيمية: (الذي ذكره النظّار عن المتكلمين، الذي سموه دليل التمانع، برهان تام على مقصودهم، وهو امتناع صدور العالم عن اثنين، وإن كان هذا هو توحيد الربوبية، والقرآن يبين توحيد الإلهية وتوحيد الربوبية... وليس الأمر كما ظنه هؤلاء، بل هو برهان صحيح عقلي كما قدره فحول النظار)[1].

ثم قرر دليل التمانع على نحو ما سبق.

ويقول في بيان أن دليل التمانع ليس هو مقصود الآية: (ومقصود القرآن توحيد الإلهية، وهو مستلزم لما ذكروه من غير عكس، ولهذا قال تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آَلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾، فلم يقل: لو كان فيهما إلهان، بل المقدر آلهة غير الإله المعلوم أنه إله، فإنه لم ينازع أحد في أن الله إله حق، وإنما نازعوا: هل يُتخذ غيره إلها مع كونه مملوكًا له؟)[2].

وإذا تقرر أن الآية مؤدية في دلالتها لتوحيد الربوبية، حتى مع كونها مسوقة للألوهية، فهل ما ذكره المتكلمون في تقرير دلالة التمانع هو مدلول الآية بصورة مباشرة، أم أنه يلتقي معها في مجرد كونه من لوازم مدلولها، كما يرى شيخ الإسلام –رحمه الله تعالى–؟

هذا ما سنعرفه –إن شاء الله تعالى– بعد تفصيل القول في دلالة الآية.

وعامة المتكلمين عندما يذكرون دليل التمانع يُرجعونه إلى هذه الآية قبل غيرها، باعتبار أنها رتبت امتناع تعدد الأرباب على كونه مستلزمًا لفساد السماوات والأرض، وهذا منتف وقوعه حسًا ومشاهدة، فيلزم انتفاء التعدد.

ومما يزيد الاستغراب أن أكثر المتكلمين إذا استدلوا بالتمانع على الوحدانية يبادرون إلى الاستشهاد بهذه الآية[3]، على أنها مضمنة هذا الدليل، ولا يبادرون إلى آية >المؤمنون<، التي هي أصرح في تأدية مرادهم، وأقرب إلى ما ذكروا من هذه الآية.

وربما اكتفى بعضهم بذكر آية الأنبياء هذه، وربما ذكر بعضهم معها >آية المؤمنون<، على أنها تفصيل لما فيها من دلالة.

وكان الأولى بهم الانصراف مباشرة إلى آية >المؤمنون<، حيث صرحت بذكر التمانع في الربوبية، قبل الالتفات –في هذا الصدد– إلى آية الأنبياء، التي تحتمل ما أرادوا من الاستدلال بالتمانع، وتحتمل معنى آخر غيره، كالقولين آنفًا في آية الإسراء.

فما قيل في آية الإسراء –من احتمالها أن تكون دالة على توحيد الألوهية، على تفسير ابتغاء السبيل إلى ذي العرش المذكور فيها بأنه للتقرب والتزلف، واحتمالها كذلك أن تكون دالة على توحيد الربوبية على

---

(١) درء تعارض العقل والنقل: ٩/٣٥٤، ٣٥٥.

(٢) درء تعارض العقل والنقل: ٩/٣٦٩، ٣٧٠، وانظر ص: ٣٧٨ من الجزء نفسه.

(٣) انظر مثلًا: الإنصاف للباقلاني: ص٤٩، والغنية في أصول الدين للمتولي الشافعي: ص٦٧.

التفسير بالمغالبة والمنازعة- فإنه يقال هنا أيضًا في هذه الآية، بحسب تفسير المراد بفساد السماوات والأرض، المجعول لازمًا لتعدد الآلهة، وبرهانًا على امتناعه.

فلقد رتبت الآية نفي كون الآلهة مع الله تعالى على استلزام ذلك لفساد السماوات والأرض، ولا فرق بين أن يقال في المراد بالآلهة في هذه الآية الأرباب، أو الآلهة بحق، إذا اعتبرنا أن الإله لا يكون حقًا إلا إذا اتصف بالربوبية، وإنما الفرق المؤثر في تحديد معنى الآية ونظم دليلها هو الحاصل بين ما ذكر من أقوال في تفسير المراد بفساد السماوات والأرض، الذي جعل في الآية لازمًا لتعدد الآلهة، وتلك الأقوال هي:

١- أنه فساد أهل السماوات والأرض، وهذا ما ذكره الفراء وابن جرير[١].

٢- أنه الفساد الناشئ عن عبادة غير الله تعالى، وهو ما يقابل الصلاح الناشئ عن توحيد الله بالألوهية، فهو فساد معنوي، وهذا ما انتصر له ابن تيمية، وبالغ في تقريره[٢].

٣- أنه اختلال نظام العالم وخرابه، فهو فساد مادي، وهذا قول أكثر من تعرض لهذه الآية من المفسرين والمتكلمين[٣].

٤- أنه عدم تكوّن السماوات والأرض من الأصل، وهذا ذكره شارح المقاصد[٤].

وهذا الأخير هو أضعف ما قيل في ذلك، بل إنه ظاهر البطلان والتكلف، إذ لا يصح أبدًا، لا لغة ولا شرعًا، تسمية عدم الوجود فسادًا[٥].

والقولان الأولان بمعنى واحد، بدلالة أن ابن جرير صرح في تقرير معنى الآية بذكر العبادة فقال: (لو كان في السماوات والأرض آلهة تصلح لهم العبادة سوى الله الذي هو خالق كل الأشياء، وله العبادة والألوهة التي لا تصلح إلا له ﴿لَفَسَدَتَا﴾ يقول: لفسد أهل السماوات والأرض)[٦].

وعلى هذا التفسير للفساد، فإن الآية لا دلالة فيها على توحيد الربوبية إلا من جهة التضمن، وذلك أمر آخر، وسوف نرجئ بيان دلالة الآية على هذا التفسير إلى حين الكلام على أدلة توحيد الإلهية، حيث المكان الملائم لهذا التقرير.

وإنما الذي يهمنا في هذا الفصل هو تقرير دلالة الآية على القول الآخر في تفسير الفساد المذكور

---

(١) انظر: معاني القرآن: ٢/ ٢٠٠، وجامع البيان: ١٧/ ١٣.

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل: ٩/ ٣٧٢-٣٧٧، ومنهاج السنة: ٣/ ٣٣٠-٣٣٥.

(٣) انظر: تفسير البغوي: ٣/ ٢٤١، والكشاف للزمخشري: ٣/ ٧، وتفسير النسفي: ٢/ ٧٥، وتفسير ابن كثير: ٣/ ١٩٤، وفتح القدير للشوكاني: ٣/ ٢٠٤، وتفسير السعدي: ٣/ ٢٧٢، ٢٧٣، والتحرير والتنوير لابن عاشور: ١٧/ ٣٧.

(٤) انظر: ٤/ ٣٧.

(٥) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية: ٩/ ٣٤١، ٣٧١.

(٦) جامع البيان: ١٧/ ١٣.

فيها.

ولقد كدت أُعرض عن ذكر دلالة الآية على هذا الوجه، لِما رأيته من كلام ابن تيمية وغيره[١] في تخطئة هذا القول، وقوة الحجة في ذلك.

إلا أني آثرت ذكر ذلك لأمرين:

الأول: أن كثيرًا من العلماء المشهود لهم بسلفية المنهج قد قبلوا تقرير الآية على هذا القول، كالبغوي[٢] وابن كثير[٣] والشوكاني[٤] والسعدي[٥].

الثاني: صحة دليل التمانع في نفسه، الذي فُسرت به الآية على هذا الوجه، بشهادة ابن تيمية نفسه كما تقدم، مع إنكاره دعوى أنه دليل الآية كما تقدم.

أما تقرير دلالة الآية على هذا الوجه في تفسير الفساد، فمن أحسن ما رأيت فيه قول الزمخشري[٦] في الكشاف: (والمعنى: لو كان يتولاهما ويدبر أمرهما آلهة شتى، غير الواحد الذي هو فاطرهما، لفسدتا، وفيه دلالة على أمرين:

أحدهما: وجوب ألا يكون مدبرهما إلا واحدا.

والثاني: ألا يكون ذلك الواحد إلا إياه وحده، لقوله: ﴿إِلَّا اللَّهُ﴾.

فإن قلت: لم وجب الأمران؟

قلت: لعلمنا أن الرعية تفسد بتدبير الملِكين، لما يحدث بينهما من التغالب والتناكر والاختلاف... ولأن هذه الأفعال[٧] محتاجة إلى تلك الذات المتميزة بتلك الصفات، حتى تثبت وتستقر)[٨].

وما نبه إليه الزمخشري من دلالة الاستثناء في الآية على معنًى زائد في الآية على مجرد نفي التعدد –

---

(١) يقول المقبلي: (وليست الآية الكريمة هي دليل التمانع كما يزعمون، حتى يرد عليها ما ذكرنا؛ لأنه لم يدّع أحد إلهًا حكيما مماثلًا للباري تعالى، والآية رد على المدعين لوقوع الآلهة، وإنما ادعوا أصنامًا وحجارة ونحوها..) الأرواح النوافح حاشية على العلم الشامخ: ٣٠٣.

(٢) انظر: معالم التنزيل: ٣/٢٤١.

(٣) انظر: تفسير القرآن العظيم: ٢/١٩٤.

(٤) انظر: فتح القدير: ٣/٤٠٢.

(٥) انظر: تيسير الكريم الرحمن: ٣/٢٧٢، ٢٧٣.

(٦) هو محمود بن عمر بن محمد بن عمر، العلامة أبو القاسم الزمخشري الخوارزمي، النحوي، اللغوي، المتكلم المعتزلي، المفسر، يلقب بجار الله، ممن برع في الأدب والنحو واللغة، وكان متظاهرًا بالاعتزال داعية إليه، توفي سنة ٥٣٨هـ. انظر: طبقات المفسرين للسيوطي: ص١٠٤، ١٠٥.

(٧) يشير إلى تدبير أمر السماوات، أو إلى ما ذُكر في الآية التي قبلها من الإنشار.

(٨) الكشاف: ٣/٧، ٨.

وهو ألا يكون ذلك الواحد إلا الله القدير على كل شيء- قد سبقه بالإشارة إليه الماوردي[1] في تفسيره، حيث ذكر أنه على هذا الوجه في تفسير الاستثناء يكون المقصود بالآية إبطال ألوهية غير الله تعالى، من جهة عجزه عن القيام بأمر السماوات والأرض، مما يفضي إلى فسادهما.

بل إن الماوردي ينبه إلى دلالة أشرف وأهم، حيث ينص على أن المقصود إبطال عبادة غير الله عز وجل، بناءً على عجزه عن التدبير[2].

وهذا يدعونا إلى ذكر ما وفق إليه غير واحد من المفسرين، من التنبيه إلى دلالة الآية على توحيد الإلهية، حتى على القول بتفسير الفساد باختلال نظام العالم.

ومن هؤلاء الشيخ عبد الرحمن السعدي، حيث فسر فساد السماوات والأرض بأنه فساد لهما في ذاتهما، وفساد لمن فيهما من المخلوقات[3]، وشيخ الإسلام ابن تيمية يقرر هذا الجمع بين الدلالتين في بعض المواضع، مع أنه يصرح في مواضع أكثر بأن الفساد في الآية إنما يقصد منه الفساد المعنوي، الناشئ عن عبادة غير الله تعالى؛ فمن ذلك قوله في نص يحتاج إلى تأمل، للتوفيق بينه وبين سائر كلامه في تأكيد مباينة هذه الآية لما قاله المتكلمون، يقول مبينا وجه لزوم الفساد في الآية:

(ووجه بيان لزوم الفساد: أنه إذا قُدّر مدبران، [ما تقدم من أنه][4] يمتنع أن يكونا غير متكافئين؛ لكون المقهور مربوبا لا ربًا، وإذا كانا متكافئين امتنع التدبير منهما، لا على سبيل الاتفاق، ولا على سبيل الاختلاف، فيفسد العالم بعدم التدبير.. وهذا من جهة امتناع الربوبية لاثنين، ويلزم من امتناعهما امتناع الإلهية، فإن ما لا يفعل شيئًا لا يصلح أن يكون ربًا يعبد، ولم يأمر الله أن يعبد)[5].

والذي أراه أن هذا هو الاتجاه المرضي في تقرير دلالة الآية، وأنه أولى من قصر دلالتها على أحد نوعي التوحيد دون الآخر، والله أعلم.

وقد نبه ابن المنيّر[6] في تعليقه على الكشاف إلى لطيفة مهمة، في تقرير دلالة الآية على معنى

---

(١) هو علي بن محمد بن حبيب القاضي، أبو الحسن الماوردي البصري الشافعي، كان حافظًا للمذهب، عظيم القدر، مقدما عند السلطان، له المصنفات الكثيرة في كل فن، توفي سنة ٤٥٠هـ. انظر: طبقات المفسرين للسيوطي: ص٧١، ٧٢.

(٢) انظر: النكت والعيون: ٤٤٢/٣.

(٣) انظر: تفسير السعدي: ٢٧٢/٣، ٢٧٣.

(٤) يبدو لي أن هذه العبارة زائدة، وقد أضافها المحقق من بعض النسخ الخطية.

(٥) منهاج السنة: ٣٣٣/٣، أما نفيه أن تكون طريقة المتكلمين هي طريقة القرآن فانظره في درء تعارض العقل والنقل: ٣٧٨/٩.

(٦) هو ناصر الدين أبو العباس أحمد بن محمد بن منصور الجُذامي المالكي، المعروف بابن المنيّر، قاضي الإسكندرية، كان

التمانع، ربما يكون فيها تضييق لشقة الخلاف.

وهي أن الآية الكريمة سُبقت بقوله تعالى: ﴿أَمِ اتَّخَذُوا آلِهَةً مِنَ الْأَرْضِ هُمْ يُنْشِرُونَ﴾ [الأنبياء: ٢١]، وفي هذا إلزام لهم بلازم ما ادعوه لمعبوداتهم من استحقاق العبادة، وهو كونها قادرة على إحياء الموتى، ثم أبطل بعد ذلك بهذه الآية[1] الدعوى ولازمها.

وجاء الإبطال مقتصرًا على صورة واحدة من الصور المفترضة لتعدد الآلهة، كانت أدق الصور والأقسام المفترضة، وهي أن تكون هذه الآلهة موصوفة جميعُها بصفات الكمال، الشاملة للقدرة على إحياء الموتى.

وأعرضت الآية عن الصور الأخرى، كأن لا يتصف بالكمال أحد من الآلهة، أو أن يتصف به أحدها دون البقية؛ لأن هذه مما يُعلم بطلان التعدد فيها بالبداهة، ولا ينتظم هذا إلا على أن يكون المقصود من قوله تعالى: ﴿هُمْ يُنْشِرُونَ﴾ إلزام المشركين ادعاء الكمال لآلهتهم[2].

وهذا يوافق ما مرّ في المطلب السابق، من أن عدم إنكار مشركي العرب لتوحيد الربوبية لا يمنع من أن يكون الاستدلال له مطلبًا شرعيًا، فيكون الشرع قد نزّل من لم يأت بمقتضاه من توحيد العبادة منزلة من أنكره.

وهناك نظرة أخرى في تفسير الفساد المذكور في الآية، أرى أن فيها جمعًا بين الأقوال، وهي أن نقول: إن الفساد يقع في السماوات والأرض بحسب وقوع عبادة غير الله تعالى، فهو نسبي.

وعلى هذا القول يكون الفساد منحصرًا في الأرض، بدلالة قوله تعالى: ﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ﴾ [الروم: ٤١]، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا﴾ [الأعراف: ٥٦] فإنه جاء خلال الأمر بدعاء الله تعالى، وهو مخ العبادة.

أما السماوات فقد سلمت من الفساد، لسلامة سكانها من الانصراف عن عبادة الله تعالى أو الفتور عنها.

وعلى هذا يكون معنى الآية: لو كان في السماوات والأرض آلهة مع الله تُعبد عبادةً عامة لأدى ذلك إلى فساد السماوات والأرض بعامة.

والذي يمكن أن يورَد على هذا المعنى هو أنه متعارض مع تصريح الآية بانتفاء وقوع الفساد، كما هو

إماما فاضلا متبحرًا في العلوم، توفي سنة ٦٣٨هـ. انظر: النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة لابن تغري بردي: ٣٦١/٧.

(١) أي: قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢].

(٢) انظر: حاشية ابن المنيّر على كشاف الزمخشري: ٧/٣، وقد قال ابن المنيّر بعد هذا الشرح النفيس: (فتأمل هذا الفصل بعين الإنصاف تجد أنفس الأنصاف). وقد ذكر نحوه، أو قريبا منها الآلوسي في تفسيره: ٢٧/٩، ٢٨.

مستفاد من أداة الشرط (لو) وجوابها.

ويمكن الجواب عن هذا بما سبق ذكره من أن المحققين من النحاة على أن (لو) إنما تفيد امتناع الشرط دون جوابه، وبأن الفساد المنتفي وقوعه هو الفساد العام المطبق الشامل للسماوات والأرض ومن فيهن، كما قال تعالى: ﴿وَلَوِ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ﴾ [المؤمنون: ٧١].

لكن يرِد أيضًا على هذا المعنى أنه يلزم منه عدم تقييد الآلهة في الآية بأنها آلهة بحق، حتى يتناول السياق الآلهة الموجودة فعلًا وإن كانت زائفة، وهذا خلاف المتبادر من ظاهر الآية من أن المعنى: لو كان فيهما آلهة غير الله تستحق أن تعبد لأوجب ذلك فساد السماوات والأرض.

كما أنه يتنافى مع دلالة الآية على امتناع الشرط كما هو ظاهر، والله أعلم.

ثالثا: قوله تعالى: ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذًا لَذَهَبَ(١) كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ * عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [المؤمنون: ٩١، ٩٢].

تضمنت هذه الآية الكريمة أصرح الأدلة العقلية القرآنية على توحيد الربوبية، إذ بُني امتناع تعدد الآلهة(٢) فيها على اتصافها جميعًا بصفات الربوبية، التي من أظهرها الخلق، والقدرة، والعلو على كل شيء، مما يدل صراحة على أن المراد بالإله فيها الرب(٣).

ولهذا لم يحصل خلاف بين مفسري السلف والخلف في دلالتها على هذا المطلب، كما هو الحال في الآيتين السابقتين، وإن كان هناك تباين في كيفية تقرير هذه الدلالة.

وكثير من المفسرين يفسرونها بدليل التمانع، ويجعلونها مفصلة لآية الأنبياء، ومبينة لمقتضى الفساد

---

(١) (الذهاب هنا مستعار للاستقلال بالمذهوب به، وعدم مشاركة غيره له فيه) انظر: التحرير والتنوير لابن عاشور: ١٨/١١٤، بتصرف يسير.

(٢) قد استغنى هذا السياق القرآني بالاستدلال على انتفاء تعدد الآلهة عن الاستدلال على انتفاء اتخاذ الولد، وذلك إما لظهور فساده، أو بناءً على أن ابن الإله يلزم أن يكون إلها، إذا الولد يكون من جنس والده وجوهره، انظر: روح المعاني للآلوسي: ٩/٢٦٠.

(٣) يدل على هذا سباق الآية وسياقها، انظر: تفسير السعدي: ٣/٣٧٢، ففيه ما يؤيد هذا. ومعلوم أن لفظي إله ورب في القرآن قد يتحدان في المعنى، وقد يفترقان بحسب اجتماع اللفظين وافتراقهما، انظر: بيان هذا في مجموعة مؤلفات الشيخ محمد بن عبد الوهاب: ٥/١٧ عن دعاوى المناوئين لدعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب: ص٣٣٥ للدكتور عبد العزيز العبد اللطيف، ولا يعني هذا عدم دلالة الآية على توحيد الألوهية، بل هي تدل عليه من طريق الاقتضاء، إذ هو مقتضى توحيد الربوبية.

المذكور فيها[1].

ويُربي ابن تيمية على هذا التقرير لدليل الآية، ويبين أن في هذه الآية برهانين يقينيَّين على امتناع تعدد الأرباب.

فالبرهان الأول في قوله تعالى: ﴿إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ﴾، وقد عُلم أن ذلك لم يحصل، فإذن ليس مع الله تعالى إله؛ فإن ما ذكر في البرهانين لازم لثبوت إله مع الله تعالى، وإذا علم انتفاء اللازم، علم انتفاء الملزوم قطعًا.

وبيان هذا التلازم -كما يذكر ابن تيمية[2]- أنه إذا كان مع الله تعالى إله امتنع أن يكون هذا الإله مستقلًا بخلق العالم مع أن الله تعالى مستقل بخلق العالم، إذ إن هذا جمع بين النقيضين، وفساده معلوم بالضرورة، وامتنع أيضًا أن يكون هذا الإله مشاركًا له أو معاونًا؛ لأن ذلك يستلزم عجز كل منهما، والعجز يعود على الألوهية بالإبطال.

وبيان ذلك العجز أن أحدهما إذا لم يكن قادرًا إلا بإعانة الآخر، لزم عجزه حال الانفراد، وامتنع أن يكون قادرًا حال الاجتماع؛ أما الأول فواضح؛ وأما الثاني فلأنه دور قبلي[3]، فإن هذا لا يكون قادرًا حتى يجعله الآخر قادرًا أو يعينه الآخر، وذلك لا يجعله قادرًا ولا يعينه حتى يكون هو قادرًا، وهو لا يكون قادرًا حتى يجعله ذاك أو يعينه، فامتنع أن يكون أحدهما قادرًا، فامتنع أن يكون لكل واحد منهما فعل حال الانفراد وحال الاجتماع، في حين إن ألوهية كل منهما تستلزم أن يكون قادرًا عند انفراده، فلا بد أن يمكن أحدهما أن يفعل فعلًا لا يشاركه الآخر فيه، وحينئذ يكون مفعول هذا متميزًا عن مفعول هذا، فيذهب كل إله بما خلق، هذا بمخلوقاته، وهذا بمخلوقاته، وهذا غير واقع؛ فإنه ليس في العالم شيء إلا وهو مرتبط بغيره من أجزاء العالم، فإذًا: ﴿وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾ [المائدة: ٧٣]، هذا تقرير البرهان الأول في الآية.

أما البرهان الثاني: وهو في قوله تعالى: ﴿وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ فينبني على امتناع كونهما متساويين في القدرة، وإلا كان مفعول كل منهما متميزًا عن مفعول الآخر، وهو باطل كما تقدم؛ لأنهما إذا كانا كذلك لم يفعلا شيئا حال الاتفاق، ولا حال الاختلاف، سواء كان الاتفاق لازمًا، أو كان الاختلاف هو اللازم، أو جاء الاتفاق وجاء الاختلاف؛ لأنه إذا قُدر لزوم اتفاقهما فإن أحدهما لا يريد ولا يفعل حتى يريد الآخر ويفعل، وليس تقدم أحدهما أولى من تقدم الآخر لتساويهما، فيلزم ألا يفعل واحد منهما، فإن قُدّر التقارن بين إرادتيهما وفعلهما، فالتقدير أنه لا يمكن أحدَهما أن يريد ويفعل إلا مع

---

(١) انظر: المحرر الوجيز لابن عطية: ١٥٤/٤، وتفسير ابن كثير: ٢٨٠/٣.

(٢) انظر: منهاج السنة النبوية: ٣١٥/٣، وما بعدها.

(٣) الدور القبلي (هو أن يكون هذا قبل ذاك، وذاك قبل هذا، وذاك فاعلًا لهذا، وهذا فاعلًا لذاك، فيكون الشيء فاعلًا لفاعله، ويكون قبل قبله). الرد على المنطقيين لابن تيمية: ص٢٥٧. وانظر التعريفات للجرجاني: ص١٠٥.

الآخر، فتكون إرادته وفعله مشروطة بإرادة الآخر وفعله، فيكون كل منهما عاجزًا حال الانفراد، ويمتنع مع ذلك أن يصيرا قادرين كما تقدم.

أما إذا قدر لزوم اختلافهما، فإنه يمتنع مع تساويهما أن يفعلا شيئًا؛ لأن هذا يمنع هذا، وهذا يمنع هذا؛ لتكافؤ القدرتين، فلا يفعلان شيئًا، وأيضًا فإن امتناع أحدهما مشروط بمنع الآخر، فيلزم أن يكون كل منهما مانعًا ممنوعا، وهذا ممتنع...

أما إذا قدر إمكان اتفاقهما وإمكان اختلافهما، فإن تخصيص أحدهما دون الآخر يكون محتاجًا إلى مرجح، ولا مرجح إلا هما، وترجيح أحدهما دون الآخر محال، واتفاقهما على ترجيح أحدهما يفتقر إلى مرجح آخر، فيلزم التسلسل في العلل.

فتبين أنه لو قدر إلهان متكافئان في القدرة لم يفعلا شيئًا، لا حال الاتفاق، ولا حال الاختلاف، فلا بد أن يكون حينئذ -إذا قُدر إلهان- أن يكون أحدهما أقدر من الآخر، فتبطل ألوهية الآخر، وهو المطلوب[1].

ولا شك أن القارئ قد لحظ تطويلًا في تقرير هذه الحجة على توحيد الربوبية، وهو أمر ليس بمعتاد في براهين القرآن وحججه، التي تميزت بالسهولة، والبعد عن التكلف والتعقيد، والحق أنه كذلك الأمر حتى في هذه الحجة، فالآية إنما هي في كلمات معدودة سهلة، وإنما دعا الإمام ابن تيمية -رحمه الله تعالى- إلى هذا البسط لدلالة الآية -مع أنا لم نذكر إلا ملخص كلامه- ما شغَّب به بعض أهل الكلام، من القول بأن هذه الحجة إقناعية لا برهانية، لإمكان اتفاق الإلهين على خلق العالم وتدبير شؤونه، وأن هذا هو الأليق بمقام الألوهية، حيث كمال العلم والحكمة، وقد مرّ في خلاصة تقرير الشيخ لدلالة الآية ما أبطل هذه الشبهة غاية الإبطال.

كما مر أيضًا عند الكلام على دليل التمانع عند المتكلمين إبطال ما أُورد عليه من شبه.

وبما ذُكِر من تقريرٍ لدلالة الآية يتبين أن برهان التمانع الذي يذكره المتكلمون لإثبات الوحدانية غير مقطوع الصلة بالأدلة القرآنية، وخصوصًا آية المؤمنون هذه.

فقضية التغالب والتنازع جامع يجمع بينهما، ولعل هذا يعطيه شيئًا من الصبغة الشرعية، الأمر الذي جعل أكثر المفسرين يربطون بينه وبين دلالة الآيات القرآنية.

أما إذا اعتبرنا أن صحته في نفسه وسلامته كافيين في إضفاء الشرعية عليه، فلا شك في شرعيته بهذا

---

(١) اختصرت تقرير هذين البرهانين بشيء من التصرف من كلام ابن تيمية في منهاج السنة: ٣/٣١٣-٣٢٥، والعجيب أن الشيخ -رحمه الله- بعد هذا التقرير قال: (وهذا بعض تقرير البرهانين اللذين في القرآن).

وقد ذكر الشيخ الدكتور محمد خليل هراس أنه لم يجد من سبق ابن تيمية إلى هذا التقرير، انظر: ابن تيمية السلفي: ص٩١، وانظر: درء تعارض العقل والنقل: ٩/٣٥٥-٣٦١، والصواعق المرسلة لابن القيم: ٢/٤٦٣-٤٦٤.

الاعتبار، كما سق أن ذكرنا، والله أعلم.

الفصل الثالث

أدلة الكمال والتنزيه

مقدمة

المقصود هنا بيان غناء نصوص الوحي في هذا الباب بالدلائل العقلية اليقينية، السالمة ممّا في دلائل أهل الأهواء والبدع الكلامية من التناقض واللوازم الباطلة، والقول على الله تعالى بلا علم؛ فإن المعطلة - نفاة الصفات الإلهية كليا أو جزئيًا- لهم صولة وجولة في هذا الشأن، ليست كغيرها في بقية أبواب الاعتقاد، وهم في ذلك لا يلوون على شيء مما جاء به النبي ﷺ، زاعمين أنه لم يتكلم في الصفات الإلهية بما يعوّل عليه، أو أنه لم يتكلم في ذلك ببيان أصلًا[١].

يقول ابن تيمية: (المعطلة نفاة الصفات أو بعضها لا يعتمدون في ذلك على ما جاء به الرسول ﷺ، إذ كان ذلك يتضمن الإثبات لا النفي، لكن يعتمدون على ما يظنونه أدلة عقلية، ويعارضون به ما جاء به الرسول.

وحقيقة قولهم: إن الرسول لم يذكر في ذلك ما يُرجع إليه، لا من سمع ومن عقل، بخلاف غير الصفات، فهم يعترفون بأن الرسول ذكر في القرآن أدلة عقلية على ثبوت الرب، وصدق الرسول، وقد يقولون أيضًا: إنه أخبر بالمعاد، أما الصفات فزعموا أن الحق الذي عليه البرهان هو نفيها، ولكن لما رأوا أن الرسول إنما ذكر الإثبات، ولم يذكر ما يزعمون من النفي، ولا ذكر دليلًا عقليًا عليه، نسبوا إلى ما جاء به الرسول أنه ليس فيه دليل سمعي ولا عقلي، ولا خبر يبين الحق، ولا دليل يدل عليه، فعاقبهم الله بجنس ذنوبهم، فكان ما يقولونه في هذا الباب خارجًا عن العقل والسمع، مع دعواهم أنه من العقليات البرهانية، فإذا اختبره العارف وجده من الشبهات الشيطانية)[٢].

وليس من غرض هذا البحث تفصيل الردّ على نفات الصفات وأصناف المعطّلة، فإن الكلام في هذا المجال يطول جدًّا، وقد تصدى له علماء السلف قديمًا وحديثًا، وبينوا بطلان قول المعطلة بالأدلة القطعية، النقلية والعقلية، بما لا مزيد عليه[٣].

---

(١) انظر: كلام القاضي عبد الجبار المتقدم، ويقول الدهلوي في كتابه >حجة الله البالغة< وهو يتكلم عن الصفات: (والحق في هذا المقام: أن النبي ﷺ لم يتكلم فيه بشيء...) والعجيب أنه قال بعد ذلك: (والحق أن صفاته وأسماءه توقيفية...): ١٩٢/١.

(٢) مجموع الفتاوى: ١٧٥/١٣، ١٧٦ [بتصرف].

(٣) انظر: على سبيل المثال: مجموعة >عقائد السلف< لجمع من الأئمة، وشرح اعتقاد أهل السنة للّالكائي، ومؤلفات

ولما كان هذا البحث محصورًا في الدلالات العقلية دون السمعية، وجب التمييز بين ما هو سمعي وما هو عقلي، من صفات الله تعالى؛ وذلك لبيان ما يتناوله البحث من الدلائل الكثيرة في هذا الباب الواسع، أما أسماء الله تعالى فلا يخفى كونها سمعية، فلا علاقة لها بهذا البحث.

والصفات السمعية هي التي لا سبيل للعقل إلى معرفتها إلا من جهة إخبار الوحي بها، لذلك تسمى: الصفات الخبرية، ومن أمثلتها صفات: الوجه، واليدين، والعين، والمجيء، والنزول، والاستواء على العرش، وغيرها، فهذه لا سبيل إلى إثباتها لله تعالى إلا السمع، على أن العقل وإن كان لا يثبتها مباشرة، فإنه كذلك لا يدل على انتفائها، أو امتناع اتصاف الله تعالى بها[١]، وإنما تكون علاقتها بالدلائل العقلية من جهة ثبوت صدق المخبر بها، وما قام على ذلك من أدلة عقلية، فمستندها العقلي: دلائل النبوة العقلية.

وأما الصفات العقلية: فهي ما كان للعقل مجال في إيجابها لله تعالى، مستندًا في ذلك إلى ما تمليه الفطرة، من وجوب اتصاف الخالق البارئ الأول بالكمال المطلق[٢].

ولا يعني هذا استقلاله في إثباتها عن السمع، إلا أن يكون ذلك على سبيل التفصيل في التنزيه، فإن السمع إنما أتى به مجملًا، كما هو اللائق بالصفات السلبية[٣].

أما الصفات الثبوتية، فقد جاء النقل بالتفصيل فيها، عقليها وسمعيها، وما كان عقليًا منها ليس المراد به أن العقل مستقل بإثباتها لله تعالى، بال المراد انضمام دلالته عليها إلى الدلالة السمعية الخبرية، فهي صفات نقلية عقلية، نقلية؛ لدلالة النقل عليها، وعقلية؛ لأن للعقل وجهًا في إدراك ثبوتها لله تعالى، ووجوب اتصافه بها، فخرج بذلك أن يقدر صفة يوجب العقل ثبوتها لله تعالى مع كون النقل لم يأت بها، ولم يشر إليها من قريب أو بعيد، فهذه لا يصحُّ وجودها أصلًا، ضرورة كون الكتاب جاء تبيانا لكل شيء، وصفة الرب المعبود هو أولى شيء بالبيان.

ولعل من نافلة القول أن نؤكد على أن ثبوت الكمال المطلق لله تعالى مسألة فطرية، يقرّ بها جميع الخلق، فهي رديفة للإقرار بالخالق من الأصل، إذ لا يتصور إثبات الخالق في الفطر إلى على وجه يكون فيه موصوفًا بمنتهى الكمال وغايته، فكماله ملازم لكونه خالقًا، لذلك كان الغالب على أدلة كمال الرب في القرآن والسنة أن تكون سمعية.

كما أنه لم يقع خلاف في هذه المسألة من حيث الأصل والمبدأ، وإنما وقع الخلاف العظيم فيها من

شيخ الإسلام ابن تيمية؛ لا سيما التدمرية، ونقض التأسيس، ودرء تعارض العقل والنقل، ومنهاج السنة، ومؤلفات تلميذه ابن القيم؛ خصوصًا الصواعق المرسلة، واجتماع الجيوش الإسلامية، والنونية، وغيرها كثير.

(١) بل هو أقرب إلى إثبات بعضها كما سيأتي.

(٢) وذلك كصفات القدرة، والعلم، والحياة، والعلو، والرحمة، وغيرها، وسيأتي ذكر الضابط لها إن شاء الله تعالى.

(٣) لا يجوز نفي وصف عن الله تعالى إلا استنادًا إلى دليل شرعي، إما مفصل، أو مجمل، كما سيأتي.

جهة بيان صفات الكمال وتفصيلها، فالذين لم يعتصموا بالوحي في هذا المجال، وأطلقوا العنان لأهوائهم التي يسمونها: عقولًا، غَلَوا في اتجاهين: إما في التنزيه المفرِط، المؤدي إلى التعطيل، وهذا حال أكثر أهل الأهواء، ومنهجهم في الصفات معاكس تمامًا لطريقة الكتاب والسنة، ومنهج السلف، حيث يعتمدون الإثبات المجمل، والنفي المفصل[(١)]، وإما في الإثبات المفرِط، غير المنضبط بنفي المثيل[(٢)].

وأما الذين اعتصموا بالوحي ومنهاج النبوة، فقد هداهم الله تعالى لما اختُلف فيه من الحق بإذنه ﴿وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [البقرة: ٢١٣]، فتمسكوا بطريقة الكتاب والسنة في الصفات، والتي تنص على الإجمال في النفي والتنزيه، والتفصيل في الإثبات، على أساس نفي المثيل، ونفي إدراك كيفية الصفة، مع معرفة معناها المميز للصفات بعضها من بعض[(٣)].

وفيما يلي سوف أعرض -إن شاء الله تعالى- ما وقفت عليه من الطرق العقلية التي استخدمها القرآن، أو أشار إلى دلالتها على صفات الكمال لله تعالى[(٤)]. ثم أتبع ذلك بما ورد في القرآن والسنّة من الاستدلال العقلي على تنزيه الله تعالى عن العيوب والنقائص.

---

(١) انظر مثلًا ما ذكره الأشعري عن توحيد المعتزلة في مقالات الإسلاميين: ٢٣٥/١.

(٢) انظر ما ذكره البغدادي عن الكرامية في الفرق بين الفرق: ٢١٦، ٢١٧.

(٣) انظر قاعدة الإثبات المفصل والنفي المجمل في فتاوى ابن تيمية: ٣٧/٦.

(٤) انظر: تفسير سورة العلق لابن تيمية في الفتاوى: ٣٥٦/١٦-٣٥٨، حيث ذكر بعض الطرق القرآنية في إثبات صفات الكمال، وقد أوردتها هنا من غير التزام بترتيبه.

المبحث الأول

أدلة الكمال

أولًا: دلالة أفعال الله تعالى

تتجلى آثار صفات الله تعالى في مفعولاته، سواء كان ذلك في مخلوقاته أو كلماته، كما تتجلى في أفعاله تعالى، كالإحياء والإماتة، والبرء والإعدام، والرَّزق، والخفض والرفع، وإنزال الغيث، وإهلاك العصاة، وإرسال الرسل، وتدبير شؤون الخلائق، وغير ذلك من أفعال الرب تعالى، فما كان من هذه الأفعال مشاهدًا محسوسًا بالنسبة للمستدل، فإنه يدل على الصفات دلالة حسية عقلية، لا تستند إلى السمع، وذلك كالأفعال المذكورة، فإنها -دون شك- دالة على كمال قدرة فاعلها، وكمال حكمته، وكمال رحمته وعلمه، بل إن إهلاكه للعصاة والمكذبين للرسل دال على غضبه وانتقامه، وقهره وجبروته، كما أن إنعامه على عباده وإحسانه إليهم دال على رحمته ولطفه وحنانه.

وقد تقدم في الفصل الأول أمثلة كثيرة لهذا النوع من الأدلة العقلية الشرعية على صفات الكمال، وأشرنا إلى أن هذه المخلوقات مع كونها تدل على خالقها من وجوه كثيرة؛ فإنها تدل على كثير من صفات الكمال الثابتة له، بل إن من أعظم الطرق الشرعية للاستدلال على وجود الخالق -جل وعلا-: التعرف عليه من خلال آثار صفاته في مفعولاته.

ولما كانت هذه الدلالة في غاية الظهور والبيان، فقد أغنى ما سبق ذكره هناك عن إعادته هنا، إلا أني أود أن أنبه إلى بعض الأمثلة من النصوص الشرعية التي تضمنت استدلالًا صريحًا بأفعال الله تعالى على بعض صفاته، حيث إن أفعال الله تعالى لا تنحصر في الخلق، بل هي أشمل وأعم، فكلام الله تعالى -مثلا- هو من أفعاله المتعلقة بمشيئته، والقرآن من كلامه، وكل ذلك ليس بمخلوق، وله دلالة عظيمة على صفات الكمال لله تعالى، وكذلك أحكام الله تعالى الشرعية كما سيأتي، وإليك فيما يلي بعض الأمثلة الصريحة على هذا الضرب من الاستدلال:

١- قوله تعالى: ﴿وَأَسِرُّوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ * أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [الملك: ١٣، ١٤].

فهذه الآية الكريمة فيها أعظم دليل يمكن أن يقام على صفة العلم لله تعالى، بل دلت على العلم بالجزئيات، الذي أنكره الفلاسفة وغلاة القدرية، وأكفرهم السلف بذلك، ودلالتها تتبين من وجوه:

أ- أن الخلق هو الإبداع بتقدير سابق، متضمن تقدير المخلوقات في العلم قبل تكوينها.

ب- أن خلق الخالق مشروط بتصوره للمخلوق قبل أن يخلقه؛ لأنه يخلقه بإرادة، والإرادة مشروطة بالعلم، إذ إرادة ما لا يشعر به محال، وهذه -كما يقول ابن تيمية- هي الطريقة المشهورة لنظار المسلمين، وطرد هذه الدلالة على أصول السنة أن من سوى الله تعالى لا يخلق شيئًا؛ لأنه لا يحيط علمًا بجزئيات أفعاله، فلا يكون خالقًا لها، وإن كان شاعرًا مريدًا لها من بعض الوجوه، فهو فاعل لها من ذلك الوجه.

جـ- أن علم الله تعالى بنفسه يستلزم علمه بسائر مخلوقاته؛ باعتباره خالقا لها، إذ هو سببها التام، والعلم بالأصل يوجب العلم بالفرع.

د- أنه تعالى لطيف يدرك الدقيق، خبير يدرك الخفي، كما يظهر من صنعه، وهذا هو المقتضي للعلم بالأشياء، فيجب وجود المقتضَى؛ لوجود السبب التام.

هـ- أن المخلوقات فيها من الإحكام والإتقان ما يستلزم علم الفاعل لها؛ لأن العمل المتقن يمتنع صدوره من غير العالم.

ومن خلال هذه الوجوه تُعلم دلالة الآية القاطعة على علم الله تعالى بالجزئيات والكليات وكل شيء؛ فإن من أقر بأن الله تعالى هو الخالق، وأنه خالق الصدور، وما تضمنته من الخطرات، فكيف تخفى عليه وهي خلقه؟![1].

وهذا التقرير لدلالة الآية يصح على كلا التقديرين في إعراب (من) في الآية، فسواء قُدّرت مرفوعة على الفاعلية، فيكون المعنى: ألا يعلم الخالق الذي شأنه الخلق؟

أو قُدرت منصوبة على المفعولية، فيكون المعنى: ألا يعلم الرب مخلوقه ومصنوعه؟

فعلى كلا التقديرين فالدلالة صحيحة صريحة[2].

يقول ابن رشد معلقًا على هذا الدليل في الآية:

(وجه الدلالة: أن المصنوع يدل من جهة الترتيب الذي في أجزائه -أعني كون صنع بعضها من أجل بعض-، ومن جهة موافقة جميعها للمنفعة المقصودة لذلك المصنوع أنه لم يحدث من صانع هو طبيعة، وإنما وجدت عن صانع رتب ما قبل الغاية لأجل الغاية، فوجب أن يكون عالِمًا به.

مثال ذلك: أن الإنسان إذا نظر إلى البيت فأدرك أن الأساس إنما صُنع من أجل الحائط، وأن الحائط من أجل السقف، تبين أن البيت إنما وجد عن فاعل عالم بصناعة البناء، وهذه الصفة هي صفة قديمة، إذ

---

(١) انظر: هذه الوجوه في مجموع الفتاوى: ٦٠/١٦، ٣٥٤، ٣٥٥، ودرء تعارض العقل والنقل: ١١٤/١٠، ١١٧، وشرح الأصفهانية: ص٢٤ وقد أوردت عبارات ابن تيمية بتصرف.

(٢) وقد ضعّف النحاس التقدير بالنصب، كما في إعراب القرآن: ٤٧٠/٤، بينما رجّحه أبو حيان في البحر المحيط: ٣٠٠/٨، وانظر: الصواعق المرسلة لابن القيم: ٤٩٢/٢.

لا يجوز عليه أن يتصف بها وقتًا ما)[1].

٢- قوله تعالى: ﴿جَعَلَ اللَّهُ الْكَعْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ قِيَامًا لِلنَّاسِ وَالشَّهْرَ الْحَرَامَ وَالْهَدْيَ وَالْقَلَائِدَ ذَٰلِكَ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [المائد: ٩٧].

هذه الآية قد صرحت بأن جعْل الكعبة ومتعلقاتها مما ذكر في الآية قيامًا للناس، -أي: لمن كان يحرّم ذلك من العرب ويعظمه، جعله قواما لمن لا قوام له منهم، فهو بمنزلة الرئيس الذي يحجز قويّهم عن ضعيفهم، ومسيئهم عن محسنهم، وظالمهم عن مظلومهم-[2]، صرحت بأن ذلك له حكمة عظيمة، وهي العلم بأن الله تعالى يعلم ما في السماوات وما في الأرض، وأن الله بكل شيء عليم، وذلك واضح من لازم التعليل في قوله تعالى: ﴿لِتَعْلَمُوا﴾.

ووجه الدلالة هنا على علم الله تعالى بمصالح خلقه ظاهر من ترتب ذلك على ما شرعه لهم، حتى ظهرت آثاره عليهم، وأصبح واقعًا محسوسًا لديهم.

ولكن ما وجه الدلالة في ذلك على أنه تعالى يعلم ما في السماوات وما في الأرض، وأنه تعالى بكل شيء عليم؟

جواب ذلك كما يقول ابن عاشور: (أنه تعالى أمر ببناء الكعبة في زمن إبراهيم، فلم يدر أحد يومئذ إلا أن إبراهيم اتخذها مسجدًا، ومكة يومئذ قليلة السكان، ثم إن الله أمر بحج الكعبة، وبحرمة حرمها، وحرمة القاصدين إليها، ووقّت للناس أشهر القصد فيها، وهدايا يسوقونها إليها، فإذا في جميع ذلك صلاح عظيم، وحوائل دون مضار كثيرة بالعرب لولا إيجاد الكعبة.. فكانت الكعبة سبب بقائهم، حتى جاء الله بالإسلام، فلا شك أن الذي أمر ببنائها قد علم أن ستكون هنالك أمة كبيرة، وأن ستحمد تلك الأمة عاقبة بناء الكعبة، وما معه من آثارها، وكان ذلك تمهيدًا لما علمه من بعثة محمد ﷺ فيهم، وجعلهم حملة شريعته إلى الأمم، وما عقب ذلك من عظم سلطان المسلمين، وبناء حضارة الإسلام)[3].

فهذا وجه الدلالة على أن الله تعالى يعلم ما في الأرض، وأما ما في السماوات فمن باب أولى، باعتبار أنها أقرب إليه، وأنه تعالى أعنى بها[4].

قال ابن عاشور: (وأما دلالة ذلك على أنه بكل شيء عليم: فلأن فيما ثبت من هذا العلم الذي

---

(١) مناهج الأدلة: ص٧٠.

(٢) (القيام في الأصل مصدر قام إذا انتقل على رجليه، ويُستعار للنشاط، ويستعار من ذلك للتدبير والإصلاح؛ لأن شأن من يعمل عملًا مهمًا أن ينهض له... فالقيام هنا بمعنى الصلاح والنفع) التحرير والتنوير لابن عاشور: ٥٦/٧.

(٣) التحرير والتنوير: ٦٠/٦.

(٤) انظر: المرجع السابق: ٦٠/٦.

تقرر، من علمه بما في السماوات وما في الأرض، أنواعا من المعلومات، جليلة ودقيقة، فالعلم بها قبل وقوعها لا محالة، فلو لم يكن يعلم جميع الأشياء لم يخل من جهل بعضها، فيكون ذلك الجهل معطّلا لعلمه بكثير مما يتوقف تدبيره على العلم بذلك المجهول، فهو ما دبّر جعْل الكعبة قياما وما نشأ عن ذلك إلا عن عموم علمه بالأشياء، ولولا عمومه ما تم تدبير ذلك المقدّر)(١).

ورغم وضوح دلالة هذه الآية على مدلولها وقطعية ذلك، إلا أن أقواما من الزنادقة -كما يذكر الإمام ابن قتيبة رحمه الله- أنكروا الارتباط بين أول الآية وآخرها، وظنوا بعماهم أن ذلك خلل في القرآن، فأبانوا بذلك عن جهل فاضح، وحاشا القرآن أن يأتيه الباطل من بين يديه أو من خلفه، وقد تصدى الإمام ابن قتيبة للرد عليهم، فكان مما قاله جوابًا على استشكالهم هذه الآية:

(وتأويل هذا أن أهل الجاهلية كانوا يتغاورون، ويسفكون الدماء بغير حقها، ويأخذون الأموال بغير حلها، ويخيفون السبل، ويطلب الرجل منهم الثأر فيقتل غير قاتله، ويصيب غير الجاني عليه، ولا يبالي من كان، بعد أن يراه كفءًا لوليه، ويسمّيه: الثأر الْمُنيم(٢)، وربما قتل أحدهم حميمه بحميمه... وربما أسرف في القتل، فقتل بالواحد ثلاثة أو أربعة وأكثر.. فجعل الله الكعبة البيت الحرام، وما حولها من الحرم، والشهر الحرام، والهدي، والقلائد، قواما للناس، أي: أمنا لهم، فكان الرجل إذا خاف على نفسه لجأ إلى الحرم فأمن. يقول الله عز وجل: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا آَمِنًا وَيُتَخَطَّفُ النَّاسُ مِنْ حَوْلِهِمْ أَفَبِالْبَاطِلِ يُؤْمِنُونَ وَبِنِعْمَةِ اللَّهِ يَكْفُرُونَ﴾ [العنكبوت: ٦٧].

وإذا دخل الشهر الحرام تقسمتهم الرِّحل، وتوزعتهم النجع، وانبسطوا في متاجرهم، وأمنوا على أموالهم وأنفسهم.

وإذا أهدى الرجل منهم هدْيا، أو قلّد بغيره من لحاء شجر الحرم، أمن كيف تصرّف، وحيث سلك.

ولو تُرك الناس على جاهليتهم وتغاورهم في كل موضع وكل شهر لفسدت الأرض، وفني الناس، وتقطعت السبل، وبطلت المتاجر. ففعل الله ذلك لعلمه بما فيه من صلاح شؤونهم، وليعلموا أنه كما علم فيه الخير لهم، أنه يعلم أيضًا ما في السماوات وما في الأرض، من مصالح العباد ومرافقهم، وأنه بكل شيء عليم)(٣).

وللكعبة شأن عظيم، من تأمل فيه لم يستغرب أن يجعلها الله تعالى من أعظم أدلة علمه الشامل.

يقول ابن تيمية: (... وكذلك الكعبة، فإنها بيت من الحجارة، بواد غير ذي زرع، ليس عندها أحد يحفظها من عدو، ولا عندها بساتين وأمور يرغب الناس فيها، فليس عندها رغبة ولا رهبة، ومع هذا فقد

---

(١) التحرير والتنوير: ٦/٦٠.

(٢) أي: الثأر الذي فيه وفاء طلبته، كأنه لم يذق النوم قبل أخذه به. انظر: لسان العرب: ١٢/٥٩٧. مادة (نوم).

(٣) تأويل مشكل القرآن لابن قتيبة: ٧٣، ٧٤.

حفظها بالهيبة والعظمة، فكل من يأتيها يأتيها خاضعا ذليلًا، متواضعًا في غاية التواضح، وجُعل فيها من الرغبة ما يأتيها الناس من أقطار الأرض، محبة وشوقًا، من غير باعث دنيوي، وهي على هذا الحال من ألوف السنين، وهذا مما لا يعرف في العالم لبنية غيرها... والكعبة لها خاصة ليست لغيرها، وهذا مما حير الفلاسفة ونحوهم؛ فإنهم يظنون أن المؤثر في هذا العالم هو حركات الفلك، وأن ما بنى وبقي فقد بُني بطالع سعيد، فحاروا في الكعبة، إذ لم يجدوا في الأشكال الفلكية ما يوجب مثل هذه السعادة والفرح، والعظمة والدوام، والقهر والغلبة)[١].

وأخيرًا، فلعل ما بُسط ذكره في دلالة هذه الآية داخل في الآيات البينات، المذكورة في قوله تعالى: ﴿إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِلْعَالَمِينَ * فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مَقَامُ إِبْرَاهِيمَ وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا﴾ [آل عمران: ٩٦، ٦٧].

٣- قوله تعالى: ﴿فَانْظُرْ إِلَى آثَارِ رَحْمَةِ اللَّهِ كَيْفَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾ [الروم: ٥٠].

هذه الآية مسوقة أصلًا للاستدلال بإحياء الأرض الميتة على القدرة على البعث، فهي دليل على صفة القدرة، والآيات مثلها كثيرة جدًا، وسنرجئ الحديث عن دلائل هذه الصفة إلى حين الكلام عن المعاد، فإن غالب استدلال القرآن على القدرة كان منصبًا على تقرير إمكان البعث، وقدرة الله تعالى عليه، أما ما نريده هنا من الآية فدلالتها على رحمة الله تعالى، حيث نبهت إلى أن ما يُرى من إغاثة الله تعالى لعباده بإنزال المطر بعد قنوطهم، هو أثر حسي لرحمة الله تعالى ودليل عليها، فقد سبق هذه الآية قوله تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَاحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فَيَبْسُطُهُ فِي السَّمَاءِ كَيْفَ يَشَاءُ وَيَجْعَلُهُ كِسَفًا فَتَرَى الْوَدْقَ يَخْرُجُ مِنْ خِلَالِهِ فَإِذَا أَصَابَ بِهِ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ إِذَا هُمْ يَسْتَبْشِرُونَ * وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ يُنَزَّلَ عَلَيْهِمْ مِنْ قَبْلِهِ لَمُبْلِسِينَ * فَانْظُرْ إِلَى آثَارِ رَحْمَةِ اللَّهِ...﴾ [الروم: ٤٨-٥٠].

وفي هذه الآية ردّ قاطع على من يؤول الرحمة بالإنعام، حيث نصت على أن الإنعام المتمثل في إحياء الأرض بالنبات إنما هو أثر من آثار رحمة الله تعالى، التي هي صفة قائمة به عز وجل، على الوجه اللائق به سبحانه.

٤- ما رواه أبو الشيخ الأصبهاني بسنده عن أبي موسى رضي الله عنه أن موسى عليه السلام قال له قومه: أينام ربك؟ قال: اتقول الله إن كنتم مؤمنين. فأوحى الله إلى موسى عليه السلام أن خذ قارورتين فاملأهما ماءً، ثم أمسكهما، ففعل، فنعس فنام، فسقطتا من يده فانكسرتا، فأوحى الله عز وجل إلى موسى: إني كذلك أمسك السماوات والأرض أن تزولا، ولو نمتُ لزالتا[٢].

في هذا الأثر استدلال بما هو مشاهد محسوس من أفعال الله تعالى في هذا الكون على كمال حياته

---

(١) النبوات: ص١٦٠، ١٦١.

(٢) العظمة: ٤٢٥/٢، برقم: (١١٩- ٣) بتحقيق رضاء الله المباركفوري. وأخرجه البيهقي في الأسماء والصفات: ص٦٨.

وقيوميته. والتنبيه إلى هذا الدليل بضرب المثل بالقارورتين هو من جنس قياس الأولى، فإن حاجة السماوات والأرض إلى مدبر قيوم لا يغفل ولا ينام، أعظم من حاجة القارورتين إلى مثل ذلك.

ثانيا: طريقة قياس الأولى

طريقة القياس هي أن الخالق أولى من المخلوق بالكمال في النفي والإثبات، فكل وصف كمال يثبت للمخلوق لا نقص فيه بوجه من الوجوه وأمكن اتصاف الخالق به فهو أحق به، وواجب اتصافه به، وكل نقص تنزّه عنه غيره فهو أولى بالتنزه عنه.

وهذا النوع من القياس هو الذي يجب سمعًا وعقلًا استعماله في حق الله تعالى، دون غيره، فلا يجوز في هذا الشأن استعمال قياس التمثيل، الذي يستوي فيه الأصل والفرع، ولا قياس الشمول الذي يدخل فيه طرفا القياس تحت قضية كلية تستوي أفرادها، وذلك أن الخالق سبحانه ليس كمثله شيء، وهو مفارق كل المفارقة في صفاته للمخلوق[١].

وقد تضمَّن هذه الطريقةَ كثير من نصوص الكتاب والسنة، كما جاء استعمالها في حق الله تعالى عند كثير من أئمة السلف، ولم يكن ذلك مقتصرًا على باب الكمال والتنزيه لله تعالى، بل جاء استعمال هذا القياس الشرعي في سائر أبواب الاعتقاد، كما سيأتي.

يقول ابن تيمية: (والأقيسة العقلية -وهي الأمثال المضروبة كالتي تُسمى: أقيسة منطقية، وبراهين عقلية، ونحو ذلك- استعمل سلف الأمة وأئمتها منها في حق الله -سبحانه وتعالى- ما هو الواجب، وهو ما يتضمن نفيًا وإثباتًا بطريقة الأولى؛ لأن الله تعالى وغيره لا يكونان متماثلين في شيء من الأشياء، لا في نفي ولا إثبات، بل ما كان من الإثبات الذي ثبت لله تعالى ولغيره، فإنه لا يكون إلا حقًّا، متضمنًا مدحًا وثناءً وكمالًا، والله أحق به، ليس هو فيه مماثلًا لغيره، وما كان من النفي الذي يُنفى عن الله وعن غيره، فإنه لا يكون إلا نفي عيب ونقص، والله سبحانه أحق بنفي العيوب والنقائص عنه من المخلوق، فهذه الأقيسة العادلة، والطريقة العقلية السلفية الشرعية الكاملة.

فأما ما يفعله طوائف من أهل الكلام، من إدخال الخالق والمخلوقات تحت قياس أو تمثيل يتساويان فيه، فهذا من الشرك والعدل بالله، وهو من الظلم، وهو ضرب الأمثال لله، وهو من القياس والكلام الذي ذمّه السلف وعابوه)[٢].

ويدل قياس الأولى على صفات الكمال من طريقين: طريق الترجيح والتفضيل، وطريق دلالة الأثر على المؤثر، وأن واهب الكمال أحق به، وفيما يلي بيان كل منهما:

---

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل: ١/٢٩.

(٢) بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية: ٢/٥٣٦.

الأول: طريق الترجيح والتفضيل: وهو أن كل كمال ثبت للمخلوق المحدَث المربوب الممكن، فإنه يكون ثابتًا للخالق المحدِث الواجب من باب أولى، فطرةً وبداهة، لا لشيء إلا لكون هذا خالقًا قديمًا واجبًا، وذلك مخلوقًا محدَثًا ممكنًا(١). وعلى هذا دلت الأدلة الكثيرة، ومنها:

١- ما ورد من ذكر المثل الأعلى في قوله تعالى: ﴿وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَى فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [الروم: ٢٧].

وقوله تعالى: ﴿لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ مَثَلُ السَّوْءِ وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَى وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [النحل: ٦٠]

فإن المراد بالمثل الأعلى هنا: الوصف الأعلى والأكمل والأفضل، وهو -كما يقول ابن القيم-: (الكمال المطلق، المتضمن للأمور الوجودية والمعاني الثبوتية، والتي كلما كانت أكثر في الموصوف وأكمل، كان أعلى من غيره)(٢).

ومما يؤيد هذا التفسير للمثل الأعلى سياق الآيتين، فقد جاء ذكر المثل في سورة النحل، بعد ذكر ما افتراه المشركون من جعل الولد لله تعالى، حيث يقول عز وجل: ﴿وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ الْبَنَاتِ سُبْحَانَهُ وَلَهُمْ مَا يَشْتَهُونَ * وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِالْأُنْثَى ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ * يَتَوَارَى مِنَ الْقَوْمِ مِنْ سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ أَيُمْسِكُهُ عَلَى هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ أَلَا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ * لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ مَثَلُ السَّوْءِ وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَى﴾ [النحل: ٥٧-٦٠].

فلما أثبتوا لله -تعالى وتقدس- الولد في أدنى وصفَيه وهو الأنثى، ردّ الله تعالى عليهم بأن هذا حكم سيئ باطل، حيث جعلوا للخالق -جل وعلا- ما يعتبرونه نقصًا في حقهم ومذمّة، وبيّن أنه -سبحانه وتعالى- هو الأولى بالتنزيه من كل نقص، وبالاتصاف بكل كمال، وأن هذا هو الواجب في حقه ضرورة، وأن الأولى والأحق بوصف السَّوء والنقص هم هؤلاء الذين يجعلون لله ما يكرهونه من الصفات، ولا يؤمنون باليوم الآخر.

---

(١) انظر: شرح الأصفهانية لابن تيمية: ص٨٦.

(٢) انظر: الصواعق المرسلة: ٣/١٠٣٠، ١٠٣٦، وقد ذكر ابن القيم أن المثلى الأعلى يتضمن أربعة أمور:

١- ثبوت الصفات العليا لله تعالى في نفس الأمر.

٢- وجودها في العلم والتصور.

٣- ذكر صفاته، والإخبار عنها، وتنزيهها عن النقص والتمثيل.

٤- عبادة الموصوف، حبًا، وتوحيدًا، وإخلاصًا.. إلخ.

وعلى هذه الأمور خرّج ما ورد عن السلف من تفسيرات للمثل الأعلى، مزيلًا بذلك ما استشكله بعض المفسرين من اختلاف عباراتهم.

أما آية الروم، فقد جاء إثبات المثل الأعلى فيها لله تعالى بعد ذكر قدرته على البعث، والاستدلالِ على ذلك بالبَدء، وأن من قدر على الخلق أول مرة فهو أولى بالقدرة على الإعادة، قال تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَى فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [الروم: ٢٧].

فهذا -والله أعلم- كأنه من باب التعميم بعد التخصيص، فكما أنه تعالى كان أولى بوصف كمال القدرة على الخلق أول مرة، فكذلك شأنه دائمًا سبحانه، له الوصف الأكمل الأعظم، وهذا هو الحكم الثابت ضرورة في حقه سبحانه، لا يشاركه فيه أحد، ولا يليق به غيره(١).

٢- ما ورد في القرآن والسنّة وصفًا لله -تبارك وتعالى- على صيغة التفضيل: (أفعل)، مثل: الأكرم، والأعلى، وأنه تعالى أكبر، وأعلم، وأبقى، وأرحم الراحمين، وأحكم الحاكمين، وأحسن الخالقين، وخير الغافرين، وغيرها كثير، فهذه النصوص المصرحة بإثبات الوصف الأعلى لله -تبارك وتعالى-، مع ما سبق من ذكر المثل الأعلى، ومع ما جاء من نفي التمثيل، تكون بمثابة التقييد لسائر نصوص الصفات، بأنها إنما تكون على الوجه الأكمل مطلقًا، فهي ذات دلالتين:

الأولى: نفي التصور، ونفي استلزام النقص في ذات الصفة.

الثانية: نفي المثيل والنظير والمشارك في ذلك الكمال المطلق.

يقول شيخ الإسلام -رحمه الله تعالى- معلقًا على أول سورة العلق: (كل واحد من ذكْر أنه خلَق وأنه الأكرم الذي علم بالقلم يدل على هاتين الطريقتين(٢) من(٣) إثبات الصفات، كما دلنا على الطريقة الأولى: طريقة الاستدلال بالفعل. فإن قوله: ﴿الأكرم﴾ يقتضي أنه أفضل من غيره في الكرم، والكرم اسم جامع لجميع المحاسن، فيقتضي أنه أحق بجميع المحامد، والمحامد هي صفات الكمال، فيقتضي أنه أحق بالإحسان إلى الخلق والرحمة، وأحق بالحكمة، وأحق بالقدرة، والعلم والحياة وغير ذلك.

وكذلك قوله: ﴿خَلَقَ﴾ فإن الخالق قديم أزلي، مستغنٍ بنفسه، واجب الوجود بنفسه، قيوم، ومعلوم أنه أحق بصفات الكمال من المخلوق المحدَث الممكن، فهذا من جهة قياس الأولى، ومن جهة الأثر: فإن الخالق لغيره، الذي جعله حيًّا، عالِمًا، قادرًا، سميعًا، بصيرًا، هو أولى بأن يكون حيًا، عالِمًا، قادرًا، سميعًا، بصيرًا، والأكرم الذي علم بالقلم، علم الإنسان ما لم يعلم، هو أولى أن يكون عليمًا، وكذلك سائر

---

(١) ذكر الآلوسي في معنى قوله تعالى في هذه الآية: ﴿فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾: أن دلالة خلقهما على عظيم القدرة أتم من دلالة الإنشاء، فهو أدل على جواز الإعادة، ولهذا جُعل أعلى من الإنشاء فتأمل. اهـ. روح المعاني: ٣٨/١١، وعلى هذا تكون الآية إشارة إلى معنى قوله تعالى: ﴿لَخَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ﴾ [غافر: ٥٧].

(٢) يعني طريقة الترجيح والتفضيل، وطريقة دلالة الأثر على المؤثر.

(٣) كذا في المطبوع، ولعلها: (في)، أو (لِ).

صفات الكمال والمحامد)[1].

٣- إنكار التسوية بين صفات الكمال ومن يتصف بها، وبين ما يقابل ذلك من صفات النقص ومن يتصف بها، كما في الآيات التالية:

﴿أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ [النحل: ١٧].

﴿ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَمَنْ رَزَقْنَاهُ مِنَّا رِزْقًا حَسَنًا فَهُوَ يُنْفِقُ مِنْهُ سِرًّا وَجَهْرًا هَلْ يَسْتَوُونَ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ * وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلَيْنِ أَحَدُهُمَا أَبْكَمُ لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَى مَوْلَاهُ أَيْنَمَا يُوَجِّهْهُ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ هَلْ يَسْتَوِي هُوَ وَمَنْ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَهُوَ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [النحل: ٧٥، ٧٦]

﴿هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الزمر: ٩].

﴿وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ * وَلَا الظُّلُمَاتُ وَلَا النُّورُ * وَلَا الظِّلُّ وَلَا الْحَرُورُ * وَمَا يَسْتَوِي الْأَحْيَاءُ وَلَا الْأَمْوَاتُ﴾ [فاطر: ١٩-٢٢].

وغيرها من الآيات كثير[2]، تدل على أن الرب تعالى أكمل من كل الموجودات، وأحق منها بصفات الكمال، من جهة أنه لا يستوى المتصف بها مع الخالي منها، وقد عُلم من الفطرة، ومن كونه تعالى واهبًا للكمال، وجوبُ اتصافه بالوصف الأعلى، وتنزيهه من الأدنى، فثبت بذلك اتصافه بجميع صفات الكمال، على وجه لا يشاركه فيه غيره.

ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (وقد بين الله سبحانه أنه أحق بالكمال من غيره، وأن غيره لا يساويه في الكمال، في مثل قول تعالى: ﴿أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾، وقد بين أن الخلق صفة كمال، وأن الذي يخلق أفضل من الذي لا يخلق، وأن من عَدَل هذا بهذا فقد ظلم، وقال تعالى: ﴿ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَمَنْ رَزَقْنَاهُ مِنَّا رِزْقًا حَسَنًا فَهُوَ يُنْفِقُ مِنْهُ سِرًّا وَجَهْرًا هَلْ يَسْتَوُونَ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾، فبين أن كونه مملوكًا عاجزًا صفة نقص، وأن القدرة والملك والإحسان صفة كمال، وأنه ليس هذا مثل هذا، وهذا لله، وذاك لما يعبد من دونه. وقال تعالى: ﴿وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلَيْنِ أَحَدُهُمَا أَبْكَمُ لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَى مَوْلَاهُ أَيْنَمَا يُوَجِّهْهُ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ هَلْ يَسْتَوِي هُوَ وَمَنْ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَهُوَ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾، وهذا مثل آخر، فالأول مَثَل العاجز عن الكلام وعن الفعل، الذي لا يقدر على شيء، والآخر المتكلم الآمر بالعدل، الذي هو على صراط مستقيم، فهو عادل في أمره، مستقيم في فعله، فبين أن التفضيل بالكلام، المتضمن للعدل والعملِ المستقيم، فإن مجرد الكلام

---

(١) مجموعة الفتاوى: ١٦/٣٦٠، ٣٦١.

(٢) انظر مثلا: سورة الأعراف: ١٤٨- سورة يونس: ٣٥ - سورة طه: ٨٩ - سورة الروم: ٢٨.

والعمل قد يكون محمودًا، وقد يكون مذمومًا، فالمحمود هو الذي يستحق صاحبه الحمد، فلا يستوي هذا والعاجز عن الكلام والفعل)[١].

٤- أن الفطرة والعقل قد استقر فيهما إنكار التسوية بين صاحب الكمال، وصاحب النقص، روى الإمام أحمد بسنده عن عدي بن حاتم[٢] ؓ أن النبي ﷺ سأله: >يا عدي: ما أفرَّك[٣] أن يقال: لا إله إلا الله؟ فهل من إله إلا الله؟ ما أفرَّك أن يقال: الله أكبر؟ فهل شيء هو أكبر من الله عز وجل< قال: فأسلمت..[٤].

الطريق الثاني: إثبات الصفات من طريق دلالة الأثر على المؤثر: ويراد بهذه الطريقة أن واهب الكمال ومعطيه وفاعله أحق بالاتصاف به من الموهوب المعطَى، يقول شيخ الإسلام: (من جعل غيره على صفة من صفات الكمال فهو أولى باتصافه بصفة الكمال من مفعوله، وأما صفات النقص، فلا يلزم إذا جعل الجاعل غيره ناقصًا أن يكون هو ناقصًا، فالقادر يقدر أن يُعجز غيره، ولا يكون عاجزًا، والحي يمكنه أن يقتل غيره، ولا يكون ميتا، وكذلك من جعل غيره ظالِمًا وكاذبا، لا يلزم أن يكون ظالما وكاذبا؛ لأنها صفات نقص)[٥].

فأولوية الاتصاف هنا منحصرة في صفات الكمال، التي لا نقص فيها بوجه من الوجوه.

ويقول شيخ الإسلام عند بيانه لطرق إثبات الكمال: (وأما الطريق الأخرى في إثبات الصفات -وهي الاستدلال بالأثر على المؤثر، وأن من فعل الكمال فهو أحق بالكمال- فهذا أكمل، ومثاله قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا مَنْ أَشَدُّ مِنَّا قُوَّةً أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً﴾ [فصلت: ١٥].

وهكذا كل ما في المخلوقات من قوة وشدة تدل على أن الله أقوى وأشد، وما فيها من علم يدل على أن الله أعلم، وما فيها من علم وحياة يدل على أن الله أولى بالعلم والحياة. وهذه الطريقة يُقرّ بها عامة

---

(١) الفتاوى: ٦/٧٩، ٨٠، وقد ذكر الشيخ على مثال ما سبق بعض الآيات الدالة على نقص المعبودات من دون الله، مستدلًا بها على وجوب ضد ذلك النقص من الكمال المطلق للمعبود الحق.

(٢) هو الصحابي الجليل: عدي بن حاتم بن عبد الله بن سعد بن الحشرج بن امرئ القيس بن عدي الطائي، أبو طريف، أسلم سنة تسع، وقيل عشر، وكان نصرانيا قبل ذلك، وثبت على إسلامه في الردة، وشهد فتح العراق، وشهد صفين مع علي، ومات سنة ٦٨هـ. وقد أسن. انظر: الإصابة في تمييز الصحبة: ٢/٤٦٠، ٤٦١.

(٣) أي: ما يحمل على الفرار؟ النهاية في غريب الحديث لابن الأثير الجزري: ٣/٤٢٧.

(٤) المسند: ٤/٣٧٨، وانظر: سنن الترمذي، كتاب التفسير، باب >ومن سورة فاتحة الكتاب<، ٥/٢٠٣، حديث رقم: (٢٩٥٣)، وقد حسنه الألباني كما في صحيح سنن الترمذي: ٣/١٩، ٢٠، برقم: (٢٣٥٣).

(٥) الفتاوى: ١٦/٤٥٠.

العقلاء، حتى الفلاسفة يقولون: كل كمال في المعلول فهو من العلة)[1].

والفرق بين هذه الطريقة وطريقة الترجيح والتفضيل هو أن الأحقية بالكمال هنا من جهة أنه واهبه ومعطيه وفاعله، أما هناك فمن جهة كونه تعالى أفضل وأكمل من خلقه مطلقا[2]، فطرة وبداهةً.

ولكي يتم الاستدلال بهذه الطريقة لا بد من بيان الضابط لوصف الكمال الذي لا نقص فيه بوجه ما، حتى يمكن الاحتراز مما هو كمال في حق المخلوق، نقص في حق الخالق.

وضابط ذلك هو أن يكون الوصف وصف كمال في ذاته، بقطع النظر عن نسبته إلى الخالق أو المخلوق، وذلك كالحياة، والغنى، والإرادة، والرحمة، والعلو، وغيرها، وأن يكون سالما من استلزام ما ينافي بقية صفات الكمال الواجبة لله تعالى، فما كان من صفات المخلوق مسلتزمًا لإمكان العدم، كالولادة، والنمو، فإن الله تعالى يُنزَّه عنه لمنافاته لوجوبه وقيوميته، وكذلك ما كان مستلزما للحدوث أو الفقر، المنافيين لأوّليته وغناه، كالنوم، والطعام، والشراب، والنكاح، وغيرها، فهذه كلها صفات كمال في حق المخلوق، يكون معيبًا ناقصا عند فقدها، لكنها مستحيلة في حق الله تعالى، لاستلزامها ما ينافي كماله الواجب[3].

أما الأمثلة على هذه الطريقة من طرق إثبات صفات الكمال فمن أظهرها قوله تعالى في قوم هود: ﴿فَأَمَّا عَادٌ فَاسْتَكْبَرُوا فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَقَالُوا مَنْ أَشَدُّ مِنَّا قُوَّةً﴾ [فصلت: ١٥]. فأنكر عليهم غفلتهم أو تغافلهم عن أنّ الذي وهبهم القوة أولى منهم بكمالها.

ومما يدخل في هذه الطريقة دلائل القدرة، نحو قوله تعالى: ﴿وَرَبُّكَ الْغَنِيُّ ذُو الرَّحْمَةِ إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَسْتَخْلِفْ مِنْ بَعْدِكُمْ مَا يَشَاءُ كَمَا أَنْشَأَكُمْ مِنْ ذُرِّيَّةِ قَوْمٍ آخَرِينَ﴾ [الأنعام: ٣٣].

فإن هذا استدلال على قدرة الله تعالى على إنفاذ مشيئته بقياس اللاحق على السابق، فكما أنه أنشأكم من ذرية آبائكم بعد أن لم تكونوا، وذهب بهم واستخلفكم من بعدهم، فهو كذلك –من باب أولى– قادر على أن يذهبكم ويستخلف من بعدكم قومًا آخرين.

فهذا من جنس دلالة الأثر على المؤثر، حيث استدل بالأثر السابق، على قدرة الله تعالى على إعادته.

قال ابن القيم: (فهذا قياس جلي، يقول سبحانه: إن شئت أذهبتكم واستخلفت غيركم، كما أذهبت من قبلكم واستخلفتكم، فذكر أركان القياس الأربعة: علة الحكم، وهي عموم مشيئته وكمالُها،

(١) مجموع الفتاوى: ١٦/٣٥٧، ٣٥٨، [بتصرف].

(٢) انظر: الفتاوى: ١٦/٣٥٨.

(٣) انظر: الأكملية ضمن مجموع الفتاوى: ٦/٨٧.

والحكم، وهو ذهابه بهم وإتيانه بغيرهم، والأصل وهو من كان قبلهم، والفرع وهم المخاطبون)[1].

وقريب من هذا قياس القدرة على خلق عيسى من غير أب على خلق آدم -عليهما السلام- من تراب، كما قال تعالى: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [آل عمران: ٥٩].

قال ابن القيم: (فأخبر سبحانه أن عيسى نظير آدم في التكوين، بجامع ما يشتركان فيه من المعنى الذي تعلق به وجود سائر المخلوقات، وهو مجيئها طوعا وكرها لمشيئته وتكوينه، فكيف يَستنكر وجود عيسى من غير أب من يقر بوجود آدم من غير أب ولا أم، ووجود حواء من غير أم؟! فآدم وعيسى نظيران، يجمعهما المعنى الذي يصح تعليق الإيجاد والخلق به)[2].

وعلى ما سبق بيانه بُنيت قاعدة الكمال الكبرى، التي تنص على أن كل كمال لا نقص فيه بوجه من الوجوه ثبت للمخلوق، وأمكن اتصاف الخالق به، فهو أولى به وجوبًا.

وقولنا في هذه القاعدة: (لا نقص فيه بوجه من الوجوه)، احتراز عما هو كمال في حق المخلوق، نقص في حق الخالق، وهو كل ما كان مستلزما لإمكان العدم عليه، المنافي لوجوبه وقيوميته، أو مستلزما للحدوث المنافي لقدمه، أو مستلزما للفقر المنافي لغناه[3].

وقولنا: (وأمكن اتصاف الخالق به): لأن الممتنع لا حقيقة له أصلًا، فضلًا عن أن يقال: إنه موجود أو كمال، وقد سبق بيان الضابط فيما يمكن وما لا يمكن، عند بيان ضابط وصف الكمال السالم من النقص.

وقولنا: (إنه يجب اتصافه به): لأن ما جاز لله تعالى من الأوصاف فإنه يكون واجبًا له، حيث إنه لا يتوقف على غيره، إذ لو توقف على غير لم يكن موجودًا إلا به، فإن كان مخلوقًا لزم الدور القبلي الممتنع، وإن كان واجبًا آخر قديما بنفسه، قيل: إن كان أحد هذين هو المعطي للكمال دون العكس فهو الرب والآخر عبده.

فإن قيل: بل كل منهما يعطِي للآخر الكمال: لزم الدور في التأثير وهو باطل.

وإن قيل: كل واحد له آخر يكمله إلى غير نهاية: لزم التسلسل في المؤثرات، وهو باطل بالضرورة واتفاق العقلاء.

وإذا كان كماله بنفسه لا يتوقف على غيره: كان الكمال له واجبًا بنفسه، وامتنع تخلف شيء من

(١) إعلام الموقعين: ١/١٨٥.

(٢) إعلام الموقعين: ١/١٨١.

(٣) انظر: الأكملية ضمن مجموع الفتاوى لابن تيمية: ٦/٨٧.

الكمال عنه: بل ما جاز له من الكمال وجب له[١].

ومن جنس الاستدلال بقياس الأولى: ما جاء في السنّة من إثبات إمكان رؤية الله -تبارك وتعالى- مع نفي الإحاطة، فقد جاء في حديث أبي رزين العقيلي الطويل فيما رواه عبد الله بن الإمام أحمد بسنده: قول النبي ﷺ: >... فتنظرون إليه وينظر إليكم، قلت: يا رسول الله، كيف ونحن ملء الأرض، وهو شخص واحد، ينظر إلينا وننظر إليه؟! قال: >أُنبئك بمثل ذلك في آلاء الله عز وجل: الشمس والقمر آية منه صغيرة، وترونهما ساعة واحدة ويريانكم، ولا تضامون في رؤيتهما، ولعمر إلهك لهو أقدر على أن يراكم وترونه من أن ترونهما ويريانكم ولا تضامون في رؤيتهما<[٢].

وروى أبو داود الطيالسي بسنده عن أبي رزين قال: قلت: يا رسول الله، أكلنا يرى ربه يوم القيامة؟ قال: >أكلكم يرى القمر مخليًا به؟ قال: قلنا: نعم. قال: الله أعظم<[٣].

فهذا قياس أولوي صريح، حيث بين أن إمكانية رؤية الله تعالى من كل واحد من عباده أولى من إمكان رؤيتهم للقمر دون ضيم وعناء؛ لأن الأعظم والأكبر أولى أن يُرى مما هو دونه.

أما استخدام قياس الأولى في مسألة التفريق بين الرؤية وبين الإحاطة والإدراك، فقد جاء في الأثر أن عكرمة أو ابن عباس قاس رؤية الله تعالى مع عدم الإدراك على رؤية السماء مع عدم إدراكها، قياسًا أولويًا، كما ذكر السيوطي أن ابن جرير، وابن أبي حاتم، وابن مردويه أخرجوا عن عكرمة عن ابن عباس قوله: >إن النبي ﷺ رأى ربه. فقال له رجل عند ذلك: أليس قال الله: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ [الأنعام: ١٠٣]، فقال له عكرمة: ألست ترى السماء؟ قال: بلى. قال: فكلّها ترى؟<[٤].

---

(١) انظر: الأكملية لابن تيمية. ضمن مجموع الفتاوى: ٧٧/٦-٧٩.

(٢) جزء من حديث طويل رواه عبد الله بن أحمد في زوائده على المسند: ١٣/٤، ١٤، وفي السنة: ٤٨٥/٢-٤٨٩ رقم (١١٢٠)، وقال محققه: إسناده ضعيف. وابن أبي عاصم في السنة: ص٢٨٦، ٢٨٩، برقم (٦٣٦) قال الألباني في ظلال الجنة في تخرج السنة لابن أبي عاصم: إسناده ضعيف، انظر: ص٢٣١، ٢٨٩.

وذكر ابن القيم أن هذا حديث كبير مشهور، جلالة النبوة بادية على صفحاته، تنادي عليه بالصدق، وأنه صححه بعض الحفاظ، وذكر من خرجه من الأئمة، كالطبراني، والأصبهانيين: أبي الشيخ، وأبي نعيم، وابن مردويه، وابن منده، وغيرهم، وأنهم قابلوه بالقبول، وتلقوه بالتصديق والتسليم، وذكر قول ابن منده: روى هذا الحديث محمد بن إسحاق الصغاني، وعبد الله بن أحمد بن حنبل، وغيرهما، وقرؤوه بالعراق بجمع العلماء وأهل الدين، ولم ينكره أحد منهم، ولم يتلكم في إسناده، وكذلك رواه أبو زرعة وأبو حاتم على سبيل القبول. انظر: زاد المعاد لابن القيم: ٦٧٧/٣، ٦٧٨، وحادي الأرواح له: ١٦٧-١٧١، ومختصر الصواعق المرسلة: ص٣٧٩، ٣٨٠.

(٣) المسند: ص١٤٧ برقم: (١٠٩٤) وابن أبي عاصم في السنة: ص٢٠٠ رقم (٤٥٩) وقال الألباني: حديث حسن.

(٤) انظر: الدر المنثور: ٦٩/٣، ولم أجده في تفسير ابن جرير لآية الأنعام، وقد ذكر هذا الأثر ابن تيمية في درء تعارض العقل والنقل: ٢٣٧/١، على أن المستدل هو ابن عباس لا عكرمة، والله أعلم.

فهذا الاستدلال من أئمة السلف بقياس الأولى، على إمكان الرؤية دون الإحاطة والإدراك، إذ إمكان ذلك في حق المخلوق يدل على إمكانه في حق الخالق من باب أولى.

ومما جاء في السنة من استعمال القياس في إثبات قدرة الرب تعالى: ما روى البخاري بسنده عن أنسٍ ﵁ أن رجلًا قال: يا نبي الله، كيف يُحشر الكافر على وجهه يوم القيامة؟ قال النبي ﷺ: >أليس الذي أمشاه على الرجلين في الدنيا قادرًا على أن يمشيه على وجهه يوم القيامة؟< قال قتادة: بلى وعزة ربنا[١].

والأولوية هنا في قياس القدرة اللاحقة على السابقة، لا في كيفية المشي.

وذُكر عن ابن عباس أنه قاس تكليم الله تعالى عباده يوم القيامة في ساعة واحدة، على رَزقهم في ساعة واحدة[٢].

---

(١) الصحيح، كتاب التفسير، باب قوله تعالى: الذين يحشرون على وجوههم إلى جهنم... الآية: ١٧٨٤/٤ رقم (٤٤٨٢). وانظر صحيح مسلم، كتاب صفات المنافقين وأحكامهم، باب يحشر الكافر على وجهه. ١٧١٤/٤، ١٧١٥ برقم (٢٨٠٦).

(٢) ذكره ابن تيمية في الفتاوى: ١٣٣/٥.

ثالثا: إثبات صفات الكمال بنفي ما يناقضها

إن إثبات صفات الكمال بنفي ما يناقضها طريقة متكاملة مع سابقتها، والفرق بينهما أن السابقة يُستدل فيها على ثبوت صفات الكمال بطريق الأولى من جهة الإثبات، وأن الخالق واهبَ الكمال أولى بكل كمال فطرة وبداهة، وأما هنا: فالمقصود أن الله تعالى لو لم يكن موصوفًا بإحدى الصفتين المتقابلتين للزم اتصافه بالأخرى، فلو لم يوصف بالحياة لوصف بالموت، ولو لم يوصف بالسمع لوصف بالصمم، ولو لم يوصف بالبصر لوصف بالعمى، ولو لم يوصف بالكلام لوصف بالخرس، ولو لم يوصف بأنه مباين للعالم لكان داخلا فيه، فسلْب إحدى الصفتين المتقابلتين عنه يستلزم ثبوت الأخرى[1].

وقد عُلم من الطريقة السابقة وجوب اتصافه بالوصف الأعلى، فعلم من مجموع هاتين الطريقتين وجوب اتصافه بأكمل الوصفين المتقابلين:

ومن أمثلة هذه الطريقة في القرآن والسنة: النصوص التي تبطل ألوهية الأصنام والأوثان، وكل ما عبد من دون الله تعالى، بدلالة اتصافها بصفات النقص.

فكل نقص جُعل دليلًا على بطلان ألوهية المتصف به فإنه يجب تنزيه الله تعالى عنه، وإثبات كمال ضده له، وذلك كوصف الأصنام بأنها أموات، لا تسمع، ولا تبصر، ولا تنفع، ولا تضر، ولا تملك، ولا تعقل، ولا تهدي، ولا تبطش، ولا تنصر، ولا تنتصر، ولا تمشي، وغير ذلك من العيوب والنقائص، فهذه كلها تدل على ثبوت ما يقابلها من صفات الكمال للإله الحق -سبحانه وتعالى-.

وسيأتي التنبيه على كثير من الأمثلة من الكتاب والسنة على هذه المسألة، عند الكلام على أدلة توحيد العبادة، وذلك كقوله تعالى في عجل بني إسرائيل: ﴿أَفَلَا يَرَوْنَ أَلَّا يَرْجِعُ إِلَيْهِمْ قَوْلًا وَلَا يَمْلِكُ لَهُمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا﴾ [طه: ٨٩]، قال ابن القيم: (فجعل امتناع صفة الكلام والتكليم، وعدم ملك الضر والنفع دليل عدم الإلهية، وهذا دليل عقلي سمعي على أن الإله لا بد أن يكلّم ويتكلم، ويملك لعابده الضر والنفع، وإلا لم يكن إلها)[2].

وكقوله تعالى: ﴿أَلَهُمْ أَرْجُلٌ يَمْشُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ أَيْدٍ يَبْطِشُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ أَعْيُنٌ يُبْصِرُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا﴾ [الأعراف: ١٩٥]، قال ابن القيم: (فجعل سبحانه عدم البطش والسمع والبصر دليلًا على عدم إلهية من عُدمت فيه هذه الصفات، فالبطش والمشي من أنواع الأفعال، والسمع البصر من أنواع

---

(١) انظر: التدمرية لابن تيمية: ص١٥١، وقد أورد ابن تيمية اعتراضا للنفاة على هذه الطريقة، وردّ عليه ردًّا مفصلًا، انظر: التدمرية: ص١٥١-١٦٤، والفتاوى له: ٨٨/٦، وما بعدها.

(٢) الصواعق المرسلة: ٩١٤/٣.

الصفات، وقد وصف سبحانه نفسه بضد صفة أربابهم، وبضد ما وصفه به المعطلة والجهمية، فوصف نفسه بالسمع والبصر والفعل واليدين والمجيء والإتيان، وذلك ضد الأصنام، التي جعل امتناع هذه الصفات عليها منافيا لإلهيتها)(١).

وقد احتج الإمامان عثمان بن سعيد الدرامي وابن خزيمة بهذه الآية على ثبوت صفات الرجل واليد والعين والسمع لله عز وجل على أنها صفات كمال(٢).

ولم يذكرا الأذن، لعدم ثبوتها في نص صريح، ولا يلزم من ثبوتها آلةً للسمع في حق المخلوق أن تكون كذلك للخالق، إذ صفة المخلوق غير صفة الخالق، كما أن ذاته غير ذاته، ولوازم صفة المخلوق لا تلزم صفة الخالق.

أما العين واليد فقد صرح بهما القرآن والسنة، والرِّجل قد صرحت بها السنة، كما في الحديث الذي رواه البخاري بسنده عن أبي هريرة ﷺ أن النبي ﷺ قال: >تحاجت الجنة والنار...< فذكر الحديث وفيه: >فأما النار فلا تمتلئ، حتى يضع رجله، فتقول: قط قط قط...< الحديث(٣).

وهذا من احتياط أئمة السلف في إثبات الصفات، لكن الذي يظهر أنه يلزم من الاستدلال بهذه الآية على ثبوت الرجل واليد والعين طرد ذلك في الأذن، وإلا لم يكن للآية دلالة مستقلة على هذه الصفات، والله أعلم.

والإمام أحمد عاب على الجهمية تشبيههم الله تعالى بالأصنام في نفي الكلام والحركة عنه، وعبارته: (فقد أعظمتم على الله الفرية، حين زعمتم أنه لا يتكلم، فشبهتموه بالأصنام التي تُعبد من دون الله، لأن الأصنام لا تتكلم ولا تتحرك ولا تزول من مكان إلى مكان)(٤).

فإن احتملت عبارته هذه إثبات الحركة والنقلة لله تعالى، كما فهم شيخ الإسلام ابن تيمية(٥)، فهذا جار على طريقة إثبات صفات الكمال بنفي ما يناقضها، وأن كل نقص دلّ على بطلان ألوهيّة المتصف به، فالواجب إثبات كمال ضدّه للإله الحق سبحانه، ولو لم يرد صريحا، كما هو الحال في الحركة.

ونظير هذا استدلال بعض العلماء على إثبات العينين لله تعالى بما رواه الإمام البخاري بسنده عن ابن عمر رضي الله عنهما أن النبي ﷺ قال: >إن الله لا يخفى عليكم، إن الله ليس بأعور –وأشار إلى عينه–

---

(١) الصواعق المرسلة: ٣/٩١٥.

(٢) انظر: الرد على بشر المريسي للإمام الدارمي، ضمن مجموعة عقائد السلف: ٤٠٢، وكتاب التوحيد لابن خزيمة: ١/٢٠٢.

(٣) الصحيح، كتاب التفسير، باب قوله تعالى: ﴿وَتَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ﴾، (٤/١٨٣٦) حديث رقم: (٤٥٦٩).

(٤) الرد على الزنادقة والجهمية: ص٣٦، الطبعة السلفية، ١٣٩٣هـ.

(٥) انظر: شرح حديث النزول: ص٤١٩.

وإن المسيح الدجال أعور العين اليمنى<[1].

ومعلوم أن تثنية العينين لله تعالى لم يصرح بها في القرآن، ولا في صحيح السنة، وإنما ذكرت في حديث ضعيف[2].

وهكذا فكل وصف استلزم القدح في الكمال الواجب للإله الحق، فالواجب إثبات كمال ضدّه له، كما أن كل وصف يقدح سلبه في ألوهية فاقده، فالواجب إثباته للإله الحق، لكن يبقى أمر تسميته والتعبير عنه توقيفيًّا، سدًّا لذريعة القول على الله بلا علم، فلا يوصف بالعقل مثلًا، ولا ينفى عنه، بل يعبّر بالحلم، المؤدي لمعناه، مع ورود النقل به، وكذا الجسدية والجسمية، لا ينفى ولا يثبت، ويستغنى عنه بالصمد، وهلمَّ جرًّا.

يقول ابن تيمية: (والكبد والطحال ونحو ذلك هي أعضاء الأكل والشرب، فالغني المنزه عن ذلك منزه عن آلات ذلك، بخلاف اليد فإنها للعمل والفعل، وهو -سبحانه وتعالى- موصوف بالعمل والفعل، إذ ذلك من صفات الكمال، فمن يقدر أن يفعل أكمل ممن لا يقدر على الفعل)[3].

ويقول أيضا: (ومثل هذا في القرآن متعدد، من وصف الأصنام بسلب صفات الكمال، كعدم التكلم والفعل، وعدم الحياة، ونحو ذلك مما يبين أن المتصف بذلك منتقص معيب، كسائر الجمادات، وأن هذه الصفات لا تسلب إلا عن ناقص معيب، وأما رب الخلق الذي هو أكمل من كل موجود، فهو أحق الموجودات بصفات الكمال، وأنه لا يستوي المتصف بصفات الكمال والذي لا يتصف بها، وهو يذكر أن الجمادات في العادة لا تقبل الاتصاف بهذه الصفات.

فمن جعل واجب الوجود لا يقبل الاتصاف فقد جعله من جنس الأصنام الجامدة، التي عابها الله تعالى وعاب عابديها)[4].

وبهذه الطريقة يمكن إقامة الدليل العقلي الشرعي على علو الله تعالى على خلقه، ومباينته لهم، حيث كانت جهة العلو أشرف الجهات، والاتصاف بها اتصافًا بأكمل الوصفين المتقابلين، فوجب إثباتها لله

---

(١) الصحيح، كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي﴾، ٢٦٩٥/٦ حديث رقم: (٦٩٧٢). وانظر: كتاب الأربعين في دلائل التوحيد لأبي إسماعيل الهروي: ص٦٤، ٦٥، بتحقيق الدكتور علي الفقيهي، ورد الدارمي على بشر المريسي، ضمن عقائد السلف: ص٤٠١، والصواعق المرسلة لابن القيم: ٢٥٦/١-٢٥٩، وشرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري للشيخ عبد الله الغنيمان: ٢٨١/١، ٢٨٢.

(٢) ومتنه: >إن العبد إذا قام في الصلاة قام بين عيني الرحمن...<، رواه العقيلي في الضعفاء الكبير: ٧٠/١، ٧١، وفي سنده إبراهيم بن يزيد الخوزي، متروك الحديث، وانظر الصواعق المرسلة: ٢٥٦/١-٢٥٨، الحاشية.

(٣) التدمرية: ص١٤٣، ١٤٤.

(٤) الأكملية، ضمن مجموع الفتاوى: ٨٢/٦، ٨٣. وانظر: ٢٢٣/٥.

تعالى دون ما يقابلها من وصف المسامتة أو السفول، الذي هو وصف نقص[1].

وقد قال الله تعالى في المشركين: ﴿أَمِ اتَّخَذُوا آلِهَةً مِنَ الْأَرْضِ هُمْ يُنْشِرُونَ﴾ [الأنبياء: ٢١]، فألمح بقوله: ﴿مِنَ الْأَرْضِ﴾ إلى صفة نقص لا تليق بالإله الحق، فدل على وجوب اتصافه بضدها وهو وصف العلو في السماء[2].

ومن النصوص الدالة على هذه الطريقة: النصوص التي تنفي التساوي بين الوصفين المتقابلين، كقوله تعالى: ﴿هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الزمر: ٩]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ * وَلَا الظُّلُمَاتُ وَلَا النُّورُ * وَلَا الظِّلُّ وَلَا الْحَرُورُ﴾ [فاطر: ١٩-٢١]، ففي هذا بيان أن العالم أكمل ممن لا يعلم، وأن البصير أكمل، والنور أكمل، والظل أكمل، وحينئذ فالمتصف به أولى بالكمال[3].

---

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل: ٥/٧، ٦.

(٢) هذا على أحد التقديرين في متعلق الجار والمجرور.

(٣) انظر: الأكملية ضمن الفتاوى: ٦/٨١.

المبحث الثاني
أدلة التنزيه

يراد بالتنزيه الابتعاد بالمنزَّه عما لا يليق به، وما يراد بيان تنزيه الله تعالى عنه هنا يعود إلى أمرين:

الأول: التنزيه عن العيب والنقص المضاد للكمال[1].

يدل عليه جملةً سائر دلائل الكمال المتقدمة، باعتبار أنها تدل على ثبوت الكمال، وانتفاءِ ما يضاده، كما أن الأدلة المثبتة لكل وصف من أوصاف الكمال تدل على انتفاء ما يضاد هذا الوصف من العيوب والنقائص، فدلائل القدرة -مثلًا- تدل على تنزه الله تعالى عن التعب واللغوب والإعياء والعجز وغير ذلك مما ينافي كمال القدرة، وكذلك دلائل صفة الحياة، تدل على تنزل الله تعالى عن النوم، والموت، والسِّنة، والغفلة، وسائر الأوصاف المنافية لكمال حياته وقيوميته، وهكذا دلائل العلم، تدل على انتفاء الجهل، والنسيان، وسائر ما ينافي كمال العلم، ودلائل الغنى تدل على تنزهه عن الطعام والشراب، والنكاح والولد، وسائر ما يلزم منه الافتقار إلى غيره؛ لمنافاة ذلك لكمال غناه -سبحانه وتعالى-.

وهذه الدلالات راجعة أصلًا إلى الترابط التام بين التنزيه والكمال في حق الله تعالى؛ فإن النفي في حق الله تعالى ليس مقصودًا لذات النفي، إذ النفي المحض عدمٌ لا محمدة فيه، وإنما المقصود بالنفي إثبات كمال ضد الوصف المنفي[2]، فهو نفي متضمن للإثبات، فينتج عن ذلك أن ما دل على الإثبات فإنه يدل على النفي، وما دل على النفي فإنه يدل على الإثبات.

وعلى هذا النحو تقوم الدلالة العامة على التنزيه العام لله تعالى، والنفي المجمل لكل وصف لا يليق به سبحانه.

يقول ابن تيمية مبينا دلالة قياس الأولى على التنزيه:

(الواجب أن يكون أفضل الأنواع وأكملها لله، وما فيها نقص وعيب فالمخلوق أحق بها من الخالق، إذ كل كمال في المخلوق فهو من خالقه، فيمتنع أن يكون الأنقص خَلَق الأكمل... ويمتنع اتصاف

---

(١) انظر: تفسير سورة العلق لابن تيمية ضمن مجموع الفتاوى: ٣٦٣/١٦.

(٢) انظر: التدمرية لابن تيمية: ص٥٧، ١٤١، ومنهاج السنّة له: ٣١٩/٢؛ حيث يقول: (وهذا أصل مستمر، وهو أن العدم المحض الذي لا يتضمن ثبوتا، لا مدح فيه ولا كمال، فلا يمدح الرب نفسه به، بل ولا يصف به نفسه، وإنما يصفها بالنفي المتضمن معنى ثبوتيا، كقوله تعالى: ﴿لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ [البقرة: ٢٥٥]). وبذلك نبه الشيخ -رحمه الله تعالى- إلى أن نفي إمكان رؤية الباري تعالى لا يتضمن صفة مدح.

الأكمل بالنقائص، واتصاف الأنقص بالكمالات، ولهذا يوصف سبحانه بأنه الأكرم والأكبر والأعلى، وأنه أرحم الراحمين، وخير الحاكمين، وخير الغافرين، وأحسن الخالقين، فلا يوصف قط إلا بما يوجب اختصاصه بالكمالات، والممادح والمحاسن التي لا يساويه فيها غيره، فضلا عن أن يكون لغيره النوع الفاضل وله النوع المفضول... فهذه الطريقة -وهي أن ما يستحقه المخلوق من الكمال الذي لا نقص فيه فالخالق أولى به، وما ينزه عنه المخلوق من العيوب المذمومة فالخالق تعالى أولى بتنزيهه من كل عيب وذم- من أبلغ الطرق البرهانية)[١].

ومما يُنزه الله تعالى عنه من هذا الباب:

١- الولد والصاحبة.

نسبة الولد إلى الله تعالى نقص ورد نفيه، وتنزيه الله عنه تفصيلًا، على خلاف قاعدة: <النفي المجمل< التي غلبت على التنزيهات في القرآن[٢]؛ وذلك أن الكفار من أهل الكتاب والمشركين قد افتروا على الله الكذب، ووصفوه بما لا يليق به سبحانه، وأثاروا في ذلك الشبه المضلّة، فكان لا بد من تخصيص مقالاتهم بالرد والتفنيد، والإبطال والتنديد، ومن أقبح هذه الافتراءات على الله تعالى وأظهرها كفرًا وتنقصًا لرب العالمين نسبتهم اتخاذ الولد إليه، ﴿سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يَقُولُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا﴾ [الإسراء: ٤٣].

وقد تقاسمت هذه المقالة طوائف من المشركين ومن أهل الكتاب، كما حكى الله تعالى عنهم في مواضع كثيرة من كتابه كما في قوله: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهِئُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ﴾ [التوبة: ٣٠]، وقال تعالى عن المشركين: ﴿أَلَا إِنَّهُمْ مِنْ إِفْكِهِمْ لَيَقُولُونَ * وَلَدَ اللَّهُ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ﴾ [الصافات: ١٥١، ١٥٢]، والآيات في هذا كثيرة[٣].

ولخطورة هذه الفرية العظيمة من جهة كونها إلحادًا في صفات الرب تعالى وتنقّصا له، ومن جهة ما رُتّب عليها من عبادة الولد المزعوم، فقد أبطلها الله تعالى بأدلة متنوعة، أعظمها:

أ- منافاة اتخاذ الولد لكمال غناه -سبحانه وتعالى-، وإلى هذا الإشارة بقوله تعالى: ﴿قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ هُوَ الْغَنِيُّ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾ [يونس: ٦٨]. وذلك أن الولد يلزم من اتخاذه الحاجة والافتقار؛ فإن الولد يتخذه المتّخذ لحاجته إلى معاونته، كما يتخذ المال، فإن الولد إذا اشتدّ أعان

---

(١) النبوات: ص٣٤٢، ٣٤٣ بتصرف.

(٢) انظر: هذه القاعدة في التدمرية لابن تيمية: ص٨ وما بعدها، حيث نبّه إلى أن طريقة الرسل التي جاء بها القرآن في صفات الله تعالى هي الإثبات المفصّل لصفات الكمال، والنفي المجمل لصفات النقص، بخلاف طريقة الجهمية ومن وافقهم.

(٣) انظر: مثلا: البقرة: ١١٦، ويونس: ٦٨، والنحل: ٧٥، والكهف: ١٨، ومريم: ٨٨، والأنبياء: ٢٦.

والده، وكذلك فإن الولادة تكون بغير اختيار الوالد، والرب يمتنع أن يحدُث شيء بغير اختياره، كما أن اتخاذ الولد هو عوضٌ عن الولادة لمن لم تحصل له، فهو أنقص من الولادة[1].

ولما كانت الولادة بهذه المثابة من منافاة غناه سبحانه تكرر في القرآن مجيء تقرير أن الله تعالى إذا أراد شيئًا فإنما يقول له: كن؛ فيكون، بعد تنزيهه عن الولد، كما في قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِلَّهِ أَنْ يَتَّخِذَ مِنْ وَلَدٍ سُبْحَانَهُ إِذَا قَضَى أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [مريم: ٣٥، ونحوها في البقرة: ١١٦، ١١٧].

ب- أن اتخاذ الولد منافٍ لأحدية الله وصمديته، روى البخاري بسنده عن أبي هريرة ﵁ عن النبي ﷺ قال:

<قال الله: كذّبني ابن آدم ولم يكن له ذلك، وشتمني ولم يكن له ذلك، فأما تكذيبه إياي فقوله: لن يعيدني كما بدأني، وليس أول الخلق بأهون عليّ من إعادته، وأما شتمه إياي فقوله: اتخذ الله ولدًا، وأنا الأحد الصمد، لم ألد ولم أولد، ولم يكن لي كفؤًا أحد<[2].

ففي هذا الحديث بيان أن اتخاذ الولد مناف لأحدية الله تعالى وصمديته، فلذلك كان شتمًا لله تعالى، وانتقاصًا لقدره.

جـ- امتناع الولد لامتناع الولادة عليه سبحانه، ولو كان جائزًا على الله تعالى اتخاذ الولد لما كان ذلك الولد إلا من طريق التبنّي والاصطفاء، لامتناع الولادة عليه -سبحانه وتعالى-، ولوقع الاصطفاء إذ ذاك على أشرف المخلوقات، وأليقها بهذا المقام، ولكان موصوفًا بالذكورة دون الأنوثة، لا كما تزعمون من نسبة البنات إلى الله تعالى.

هذا الاحتجاج هو -والله أعلم بمراده- مضمون قوله تعالى: ﴿لَوْ أَرَادَ اللَّهُ أَنْ يَتَّخِذَ وَلَدًا لَاصْطَفَى مِمَّا يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ سُبْحَانَهُ هُوَ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ [الزمر: ٤]، وفي معناه قوله تعالى: ﴿لَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَتَّخِذَ لَهْوًا[3] لَاتَّخَذْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا إِنْ كُنَّا فَاعِلِينَ﴾ [الأنبياء: ١٧]. أي: (لو أراد الله أن يفعل هذا لكان يصطفي لنفسه، ويجعل هذا الولد المتخذ من الجوهر الأعلى السماوي، الموصوف بالخلوص والنقاء من عوارض البشر، المجبول على الثبات والبقاء، لا من جوهر هذا العالم الفاني الدائر[4]، الكثير الأوساخ والأدناس والأقذار)[5].

د- أن الولادة لا تكون إلا من اثنين، والله سبحانه لا صاحبة له، فأنى يكون له ولد؟! قال تعالى:

---

(١) انظر: النبوات لابن تيمية: ص٢٩، ٣٠.

(٢) الصحيح، كتاب التفسير، سورة الإخلاص، (١٩٠٣/٤) حديث رقم: (٤٦٩٠) (٤٦٩١).

(٣) المراد باللهو هنا: الزوجة والولد، انظر: جامع البيان للطبري: ١٠/١٧.

(٤) لم أفهم مراده بهذه الكلمة، ولعلها: الداثر، بمعنى: الدارس، راجع أساس البلاغة للزمخشري: ص١٨٣.

(٥) الصواعق المرسلة: ٤٨١/٢.

﴿وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ وَخَرَقُوا لَهُ بَنِينَ وَبَنَاتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يَصِفُونَ * بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنَّى يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةٌ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [الانعام: ١٠٠، ١٠١].

فبين سبحانه أنه مبدع السماوات والأرض، والإبداع خلق الشيء على غير مثال سابق، بخلاف التولد الذي يقتضي تناسب الأصل والفرع وتجانسهما، والإبداع خلق الشيء بمشيئة الخالق وقدرته، وباستقلال الخالق به وعدم شريك له، والتولد لا يكون إلا بجزء من المولِّد، بدون مشيئته وقدرته، ولا يكون إلا بانضمام أصل آخر إليه.

يقول ابن تيمية معلقًا على هذه الآية:

(فنفى التولد عنه لامتناع التولد من شيء واحد، وأن التولد إنما يكون بين اثنين، وهو سبحانه لا صاحبة له، وأيضا فإنه خلق كل شيء، وخَلْقه لكل شيء يناقض أن يتولد عنه شيء، وهو بكل شيء عليم، وعلمه بكل شيء يستلزم أن يكون فاعلًا بإرادته، فإن الشعور فارق بين الفاعل بالإرادة والفاعل بالطبع، فيمتنع مع كونه عالما أن يكون كالأمور الطبيعية التي تتولد عنها الأشياء بلا شعور، كالحار والبارد، فلا يجوز إضافة الولد إليه بوجه سبحانه)(١).

وهذه الحجة كما تُبطل زعم المشركين والنصارى، فهي كذلك تبطل دعوى الفلاسفة أن العقول والنفوس صدرت عن الله تعالى(٢).

هـ- وفي خصوص نسبة المشركين البنات إلى الله تعالى مع كونهم يرون الذكور أكمل الوصفين فإن القرآن يحتج عليهم بقياس الأولى، تبعًا لقاعدة الكمال المبيّنة آنفًا، فيقول تعالى عنهم: ﴿وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ مَا يَكْرَهُونَ وَتَصِفُ أَلْسِنَتُهُمُ الْكَذِبَ أَنَّ لَهُمُ الْحُسْنَى﴾ [النحل: ٦٢]، ويقول تعالى: ﴿أَلَكُمُ الذَّكَرُ وَلَهُ الْأُنْثَى * تِلْكَ إِذًا قِسْمَةٌ ضِيزَى﴾ [النجم: ٢١، ٢٢].

قال ابن تيمية: (وكان المشركون يقولون: إن الملائكة بنات الله، كما حكى الله ذلك عنهم بقوله: ﴿وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنَاثًا﴾ [الزخرف: ١٩]، وهم مع هذا يجعلون البنات نقصًا وعيبًا، ويرون الذكر كمالًا، فقال لهم: كيف تصفون ربكم بأنقص الوصفين، وأنتم مع هذا لا ترضون هذا لأنفسكم؟! فهذا احتجاج عليهم بطريق الأولى في بطلان قولهم: إن له البنات ولهم البنين، لم يحتجَّ بذلك

---

(١) الرد على المنطقيين: ص٢١٩، وانظر درء تعارض العقل والنقل له: ٣٦٩/٧ وما بعدها.

(٢) انظر: الرد على المنطقيين لابن تيمية: ص٢١٩، أما نظرية الصدور أو الفيض عند الفلاسفة فتقوم على أن الموجودات صدرت عن الله، كما يفيض النور عن الشمس، وذلك على مراتب متدرجة، وأول القائلين بها من القدماء: أفلوطين، ومن الإسلاميين: الفارابي وابن سينا. انظر: النجاة لابن سينا: ٢٨٨، وما بعدها، والموسوعة الفلسفية العربية: ٦٦٣/١، ٦٦٤. مادة (فيض).

على نفي الولد مطلقا، كما يقول من يفتري على القرآن)[(١)].

وقال تعالى: ﴿وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِمَا ضَرَبَ لِلرَّحْمَٰنِ مَثَلًا ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ * أَوَمَنْ يُنَشَّأُ فِي الْحِلْيَةِ وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ﴾ [الزخرف: ١٧، ١٨].

قال ابن القيم: (فأشار بتنشئتهن في الحلية إلى أنهن ناقصات، فيحتجن إلى حلية يكملن بها، وأنهن عَيِيّاتٌ فلا يُبِنَّ عن حُجتهن في وقت الخصومة، مع أن في قوله: ﴿أَوَمَنْ يُنَشَّأُ فِي الْحِلْيَةِ﴾ تعريضًا بما وُضعت له الحلية من التزيّن لمن يفترشهنّ ويطأهن، وتعريضًا بأنهنّ لا يُنشَّأن في الحرب والطعان والشجاعة، فذكر الحلية التي هي علامة الضعف والعجز والوهن)[(٢)].

و- أن هذا قولٌ على الله تعالى بلا علم، وليس عليه دليل أصلًا، وهذا وحده كاف في المنع من نسبته إلى الله تعالى، إلى هذا الإشارة بقوله تعالى: ﴿إِنْ عِنْدَكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ بِهَٰذَا أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [يونس: ٦٨]، وقوله تعالى: ﴿أَمْ لَكُمْ سُلْطَانٌ مُبِينٌ * فَأْتُوا بِكِتَابِكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [الصافات: ١٥٦، ١٥٧].

ز- إعراض أنبياء الله وأوليائه عن عبادة غيره، وقد اعتبر كثير من المفسرين ذلك دليلًا عقليا على نفي الولد عن الله تعالى، مستندين إلى قوله سبحانه: ﴿قُلْ إِنْ كَانَ لِلرَّحْمَٰنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْعَابِدِينَ﴾ [الزخرف: ٨١]، أي: لذلك الولد؛ لأنه حينئذ يكون مستحقًا للعبادة، كوالده؛ ولأن ذلك مرضاة للرب، وطاعة له، وقيام بحق عبادته، كما يحصل في الدنيا من تعظيم أبناء الملوك طلبا لرضاهم، فلو صح ذلك وقام عليه برهان لكنت أولى منكم بعادة هذا الولد وتعظيمه، لكنّ هذا ممتنع غاية الامتناع على الله -جل وعلا-، فلا أعبد أحدًا غيره، فدل إعراض أعبدِ الناس لرب العالمين من الأنبياء وغيرهم عن عبادة هذا الولد المزعوم على بطلان نسبته إلى الله -سبحانه وتعالى-[(٣)].

---

(١) درء تعارض العقل والنقل: ٣٦٢/٧، ويقصد بقوله: (من يفتري على القرآن) ما زعمه إلْكيا الهراسي من أن حجج القرآن ليس فيها فلْج، وأنها خطابيات، حيث إن الاحتجاج عليهم بنسبة البنات إلى الله تعالى دون البنين لا ينفي الولد مطلقا، فرد عليه الشيخ بأن ذلك ليس مراد الآية، وإنما المراد منها إفحامهم من جهة تفضيلهم أنفسهم على الله تعالى، وإظهار تناقضهم في ذلك فحسب، أما التنزيه من الولادة والولد مطلقا ففي آيات أخرى كما تقدم. وانظر كلام إلكيا مع الرد عليه في درء تعارض العقل والنقل: ٣٦٠/٧، وما بعدها، مع بحث مهم في تنزيه الله تعالى عن الولد. انظر: الفتاوى لابن تيمية: ٣٠١/٣، ٣٠٢، والنبوات له: ص٣٤٢.

(٢) الصواعق المرسلة: ٤٨٥/٢.

(٣) انظر: تقرير الآية على هذا الوجه أو نحوه في تفسير كل من: الزمخشري: ٤٢٦/٣، ٤٢٧، والرازي: ٢٢٩/٢٧، ٢٣١، والنسفي: ١٢٥/٢، وابن جزي: ٣١٩/٢، والبيضاوي: ٣٧٨/٢، والبقاعي: ٥٥/٧، ٥٦، وأبي السعود: ٥٦/٨، والآلوسي: ١٠٣/١٣، ١٠٤، والشوكاني: ٥٦٦/٤، والقاسمي: ٣٥٦/١٤، والسعدي: ٤٥٩/٤، وابن عاشور: ٢٦٤/٢٥، والمراغي: ١١٤/٢٥، وسيد قطب: ٣٢٠٣/٥، والجزائري: ٦٥٨/٤، وغيرهم، وقد اختار ابن

٢- الحلول في المخلوقات ومخالطتها.

تقدمت الإشارة إلى وجوب اتصاف الله تعالى بالعلو، باعتباره أكمل الوصفين المتقابلين، ونودّ أن ننبه هنا إلى ما أشار إليه الإمام أحمد -رحمه الله تعالى- من دلالة قياس الأولى على وجوب تنزّه الله تعالى عن مخالطة خلقه، ووجوب مباينته لهم، ونقض الشبهة التي يتعلق بها الجهمية وغيرهم، وهي معية الله تعالى لخلقه، المذكورة في القرآن، فذكر -رحمه الله تعالى- الأدلة السمعية على ثبوت العلو، ثم نبه إلى أن السُّفل وصف ذم لا حمْد، وأن ذلك معلوم بالضرورة عند جميع من سلمت فطرهم، وأنه لا يجوز عقلًا أن يجتمع الرب تعالى وإبليس في مكان واحد، وأن المقصود من معيّته لخلقه معيتُه بعلمه، ثم قال -رحمه الله تعالى-: (ومن الاعتبار في ذلك لو أن رجلا كان في يديه قدح من قوارير صافٍ، وفيه شراب صاف، كان بصر ابن آدم قد أحاط بالقدح، من غير أن يكون ابن آدم [في][1] القدح، فالله -وله المثل الأعلى- قد أحاط بجميع خلقه، من غير أن يكون في شيء من خلقه.

وخصلة أخرى: لو أن رجلًا بنى دارًا بجميع مرافقها، ثم أغلق بابها وخرج منها، كان ابن آدم لا يخفى عليه كم بيتًا في دراه، وكم سعة كل بيت، من غير أن يكون صاحب الدار في جوف الدار، فالله -وله المثل الأعلى- قد أحاط بجميع خلقه، وعلم كيف هو، وما هو، من غير أن يكون في شيء مما خلق)[2].

ويقول شيخ الإسلام معلقا على كلام الإمام أحمد:

(ثم ذكر الإمام أحمد حجة اعتبارية عقلية قياسية لإمكان ذلك >يعني اجتماع المعية مع العلو فوق كل شيء< هي من باب الأولى، قال: ومن الاعتبار في ذلك... إلخ، قلت: وقد تقدم أن كل ما يثبت من صفات الكمال للخلق فالخالق أحق به وأولى، فضرب أحمد -رحمه الله- مثلًا وذكر قياسًا، وهو أن العبد إذا أمكنه أن يحيط ببصره بما في يده وقبضته من غير أن يكون داخلًا فيه، ولا محايثا[3] له، فالله سبحانه أولى باستحقاق ذلك واتصافه به، وأحق بأن لا يكون ذلك ممتنعًا في حقه.

جرير قولًا لا يبعد عنه وأسنده إلى السدي، وكذلك ابن كثير، انظر: تفسير ابن جرير: ١٠٣/٢٥، وابن كثير: ١٤٣/٤.

وقد أنكر الشنقيطي تقرير الآية على هذا النحو غاية الإنكار، وبالغ في رده بما لا طائل تحته، انظر: أضواء البيان: ٢٨٧/٧-٣١٠.

(١) ليست في المطبوع، وأضفتها ليستقيم الكلام.

(٢) الرد على الزنادقة والجهمية: ص٣٨، ٣٩. على الكتاب تعليقاتٌ سخيفة تجرأ صاحبها على الإمام أحمد نحو قوله: (لا داعي لضرب الأمثال لإثبات علم المولى -جل وعلا- وبينونته من خلقه)، ونحوه ص٣٧، ٤٤، فلا يلتفت إليها.

(٣) أي: لا مخالطًا، ولا متصلًا.

وذِكْرُ أحمد في ضمن هذا القياس قولَ الله تعالى: ﴿وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَى﴾ مطابقٌ لما ذكرناه من أن الله له قياس الأولى والأحرى بالمثل الأعلى، إذ القياس الأولى والأحرى هو المثل الأعلى، وأما المثل المساوي أو الناقص فليس لله بحال، ففي هذا الكلام الذي ذكره، واستدلالِه بهذه الآية تحقيق لما قدمناه، من أن الأقيسة في باب صفات الله هي أقيسة الأولى، كما ذكره من هذا القياس؛ فإن العبد إذا كان هذا الكمال ثابتا له فالله الذي له المثل الأعلى أحق بذلك.

ثم ذكر قياسًا آخر فقال: وخصلة أخرى... إلخ.

وهذا أيضا قياس عقلي من قياس الأولى، قرر به إمكان العلم بدون المخالطة، فذكر أن العبد إذا فعل مصنوعًا كدارٍ بناها، فإنه يعلم مقدارها، وعدد بيوتها، مع كونه ليس هو فيها، لكونه هو بناها، فالله الذي خلق كل شيء، أليس هو أحق بأن يعلم مخلوقاته، ومقاديرها، وصفاتها، وإن لم يكن فيها محايثا لها؟ وهذا من أبين الأدلة العقلية)[1].

٣- الظلم.

مما تردد في القرآن تنزيه الله -تبارك وتعالى- عنه: الظلم المنافي للحكمة، ولما كانت دلائل حكمة الله تعالى التامة قد استقرت في النفوس، وعلمتها العقول، وأيقنت بها، فقد احتُج بها على تنزيه الله تعالى عن الظلم، كما قال تعالى: ﴿أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ﴾ [ص: ٢٨]، وقال تعالى: ﴿أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ نَجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءً مَحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾ [الجاثية: ٢١]، وقال تعالى: ﴿أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ * مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾ [ن: ٣٥، ٣٦].

قال ابن تيمية: (هذا استفهام إنكار على من ظن ذلك، وهو يتضمن تقرير المخاطبين واعترافهم بأن هذا لا يجوز عليه، وأن ذلك بيّنٌ معروف، يجب اعترافهم به، وإقرارهم به، كما يقال لمن ادعى أمرًا ممتنعًا، مثل نَعَم كثيرة في موضع صغير، فيقال له: أهاهنا كانت هذه النَّعَم؟! أي: هذا ممتنع فاعترف بالحق)[2].

الثاني: التنزيه عن المثل والنظير

وهذا ركن التنزيه الثاني، ويدل عليه سمعًا قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، وقوله تعالى: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾ [مريم: ٦٥]، وقوله تعالى: ﴿فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ﴾ [النحل: ٧٤]، وقوله تعالى: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ٤].

---

(١) بيان تلبيس الجهمية: ٥٤٦/٢، ٥٤٧، وانظر تعليق ابن تيمية على سائر كلام الإمام أحمد في الرد على الجهمية في نقض التأسيس: ٥٣٤/٢، إلى آخر الجزء الثاني.

(٢) النبوات: ص٣٥٤.

وأما الدليل العقلي الشرعي على ذلك، فهو قاعدة المثل الأعلى التي سبق بيانها، والمشار إليها بقوله تعالى: ﴿وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَى فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [الروم: ٢٧].

ووجه دلالة القاعدة على امتناع المثيل والمكافئ -كما قال ابن القيم- رحمه الله-: أنه (يستحيل أن يشترك في المثل الأعلى اثنان؛ لأنهما إن تكافآ لمن يكن أحدهما أعلى من الآخر، وإن لم يتكافآ فالموصوف بالمثل الأعلى أحدهما وحده، يستحيل أن يكون لمن له المثل الأعلى مثل أو نظير، وهذا برهان قاطع من إثبات صفات الكمال على استحالة التمثيل والتشبه، فتأمله فإنه في غاية الظهور والقوة)[1].

(١) الصواعق المرسلة: ١٠٣٢/٣.

الفصل الرابع

أدلة توحيد العبادة

مقدمة

المراد بتوحيد الألوهية توحيد العبادة، وهو إفراد الله عز وجل بجميع أنواعها الظاهرة والباطنة، فهو توحيد الله تعالى بأفعال خلقه، كالصلاة، والدعاء، والذل، والخضوع، والانقياد، والخوف، والرجاء، والذبح، والنذر، وسائر العبادات والقربات بأنواعها الأربعة: القولية والقلبية والبدنية والمالية(١).

ويدخل في هذا إفراد الله تعالى بالطاعة والتحاكم، إذ هي داخلة في الذل والخضوع والانقياد لله تعالى.

ويطلق بعض العلماء على هذا النوع من التوحيد: التوحيد الإرادي الطلبي، أو التوحيد العملي، ويجعله قسيما للنوعين الآخرين من التوحيد، توحيد الربوبية، وتوحيد الأسماء والصفات، ويطلق عليهما: التوحيد العلمي، أو الاعتقادي الخبري(٢).

وهذا التقسيم لأنواع التوحيد مأخوذ من طريق الاستقراء التام لنصوص الكتاب والسنة، فهو يقيني لا شك فيه(٣).

والمنهج الشرعي في الدلالة العقلية على استحقاق الله تعالى للإفراد بالعبادة والتألّه دون غيره يدور حول محور واحد لا يكاد يتجاوزه، ألا وهو: دلالة التفرد بالربوبية على استحقاق الإفراد بالعبادة.

وأعني بالربوبية هنا ما يشمل الأفعال والكمال، المعبر عنهما اصطلاحًا بتوحيد الربوبية، وتوحيد الأسماء والصفات، فهما في هذا المقام القسيم المقابل لتوحيد العبادة كما تقدم(٤)، وإن كان لكلٍّ منهما دلالته الخاصّة على توحيد الألوهية كما سيأتي.

وقد جاءت هذه الدلالة العقلية في مقامين: أحدهما إيجابي، والآخر سلبي.

---

(١) انظر: دعوة التوحيد للدكتور محمد خليل هراس: ٤١ وما بعدها.

(٢) انظر: شرح الطحاوية لابن أبي العز: ٤٢/١.

(٣) انظر: الرد على من شغب على هذا التقسيم في كتاب صيانة الإنسان للسهسواني: ص٤٣٦، وما بعدها، ودعاوى المناوئين لدعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب للدكتور عبد العزيز العبد اللطيف: ص٣٢٨، وما بعدها.

(٤) ألمحت فيما سبق عند تعريف توحيد الربوبية؛ إلى أنه يمكن اعتبار توحيد الربوبية شاملًا لجميع صفات الكمال باعتبارها من لوازم الربوبية.

وأعني بالإيجابي: إثبات التفرد باستحقاق العبادة، استنادًا إلى التفرد بالربوبية بالمعنى السابق، وبالسلبي: إثبات ذلك من طريق إبطال الشرك في الألوهية.

وسأعرض فيما يلي الأدلة العقلية الشرعية على توحيد الألوهية والعبادة من خلال هذين المقامين.

المبحث الأول
دلالة الربوبية على الألوهية

جاء تقرير دلالة الربوبية على الألوهية في القرآن من طريقين:

الأول: دلالة توحيد الربوبية بمعنى الانفراد بالخلق والملك والتدبير والإنعام وسائر الأفعال المتعدية.

الثاني: دلالة الانفراد بالكمال المطلق، وهو المسمى بتوحيد الأسماء والصفات.

وفيما يلي تفصيل كل من الدلالتين، وصورهما في القرآن والسنة.

المطلب الأول
دلالة توحيد الربوبية على توحيد العبادة

سبق بيان أنّ المراد بتوحيد الربوبية: إفراد الله عز وجل بالخلق والملك والتدبير، وأن القرآن قد أقام الأدلة اليقينية القاطعة على هذا النوع من التوحيد.

والمقصود هنا بيان الأثر المرتب على هذه الحقيقة في القرآن، وكيف ربط توحيد الربوبية بتوحيد العبادة، باعتبار أن الأول من أعظم الأدلة على الثاني، وما كان ليُعاد ويُثنّى بذكر دلائل هذا النوع لمجرد الإقرار به والوقوف عنده، إذ الإقرار به فطري، والإتيان بأصله حاصل من عامة بني آدم، إلا ما شذّ منهم، كما مر في الفصل الأول. وقد جاء عرض هذه الدلالة العقلية لتوحيد الربوبية على توحيد الألوهية بصورتين: مجملة ومفصلة.

أما المجملة فكانت بذكر لفظ الربوبية الشامل لسائر معاني الخلق والملك والتدبير والإنعام وغيرها، والاحتجاج بأن من ثبتت له هذه الصفة هو المستحق وحده لأن يُعبد دون غيره، ومن أوضح الأمثلة على هذا ما يلي:

١- قوله تعالى: ﴿قُلْ أَغَيْرَ اللَّهِ أَبْغِي رَبًّا وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ١٦٤]، فقد استنكر في الجملة الأولى أن يكون له مطلوب سوى الله تعالى، وهذا يتضمن التعبد دون شك، وأقام الدليل القاطع على ذلك في الجملة الثانية التاليّة، إذ كل ما سوى الله تعالى مربوب، فلا يصلح للربوبية، ولا يستحق أن

يعبد[1].

٢- قوله تعالى: ﴿وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾ [الأنبياء: ٩٢، وانظر المؤمنون: ٥٢]، حيث رُتّب الأمر بالعبادة على وصف الربوبية بالفاء.

وهكذا يمكن اعتبار لفظ (رب) حاملًا لهذه الدلالة على هذا النحو حيث ورد مضافًا إلى العالمين.

٣- قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا مُنْذِرٌ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ * رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا الْعَزِيزُ الْغَفَّارُ﴾ [ص: ٦٥، ٦٦].

٤- قوله تعالى: ﴿رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا فَاعْبُدْهُ وَاصْطَبِرْ لِعِبَادَتِهِ﴾ [مريم: ٦٥].

وأما تفصيل هذه الدلالة فيكون بذكر معاني الربوبية معنًى معنًى، وتعليق استحقاق الله تعالى للإفراد بالعبادة على انفراده بهذه المعاني والأوصاف دون غيره.

وهذا التفصيل قد يأتي أحيانًا في سياق واحد، تُذكر فيه بعض معاني الربوبية، كالخلق والتدبير، ثم تختم بذكر اقتضائها للتوحيد في العبادة، وقد جاء هذا الأسلوب في الاستدلال على هذا المطلب بكثرة في القرآن، ومن أمثلته البينة:

١- قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مَا مِنْ شَفِيعٍ إِلَّا مِنْ بَعْدِ إِذْنِهِ ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ [يونس: ٣]

٢- قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَى﴾ الآيات إلى قوله: ﴿ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾ [الأنعام: ٩٥-١٠٢].

٣- قوله تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَالنَّهَارَ مُبْصِرًا إِنَّ اللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ * ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَأَنَّى تُؤْفَكُونَ﴾ [غافر: ٦١، ٦٢].

٤- قوله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ...﴾ إلى قوله تعالى: ﴿فَذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمُ الْحَقُّ فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ فَأَنَّى تُصْرَفُونَ﴾ [يونس: ٣١، ٣٢]. والمعنى هنا: فذلكم الله معبودكم الحق. إذ كانوا مقرين أن الله تعالى ربهم الحق، بدليل الآية قبلها.

٥- قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ * الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾[2] [البقرة: ٢١، ٢٢].

---

(١) انظر: تفسير البيضاوي: ١/٣٣٠.

(٢) ذكر عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه فسر ﴿اعْبُدُوا رَبَّكُمُ﴾ أي: وحدوا ربكم. انظر: جامع البيان للطبري: ١/١٦٠.

قال ابن القيم عن قوله تعالى: ﴿اعْبُدُوا رَبَّكُمُ﴾، -ضمن تعليق نفيس له على هاتين الآيتين-: (وفي ضمن هذه الكلمة البرهان القطعي على وجوب عبادته؛ لأنه إذا كان ربنا الذي يربينا بنعمه وإحسانه، وهو مالك ذواتنا ورقابنا وأنفسنا، وكل ذرة من العبد فمملوكة له ملكًا خالصًا حقيقيًا، وقد ربّاه بإحسانه إليه، وإنعامه عليه، فعبادته له، وشكره إياه واجب عليه، ولهذا قال: ﴿اعْبُدُوا رَبَّكُمُ﴾، ولم يقل: إلهكم، والرب هو السيد والمالك والمنعم والمربي والمصلح، والله تعالى هو الرب بهذه الاعتبارات كلها، فلا شيء أوجب في العقول والفطر من عبادة من هذا شأنه وحده لا شريك له)[(١)].

٦- قوله تعالى: ﴿قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ وَسَلَامٌ عَلَى عِبَادِهِ الَّذِينَ اصْطَفَى﴾ الآيات إلى قوله تعالى: ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [النمل: ٥٩-٦٤].

ففي هذا السياق الكريم تكرر قوله تعالى: ﴿أَإِلَهٌ مَعَ اللَّهِ﴾ في ختام الآيات التي تضمنت معاني الربوبية، وهذا استفهام إنكار على المشركين أن يعبدوا غير الله تعالى، مع اعترافهم بأنه المنفرد بالخلق والعناية والتدبير. وقد غلّط ابن تيمية من جعل معنى الاستفهام: أيّ إله مع الله موجود؛ لأن المشركين ما كانوا يقولون: إن شركاءهم الذين يجعلونهم مع الله آلهة يفعلون هذه الأمور، والتقرير في الآية لا يكون إلا لما يقرون به، وهم مقرون بأن شركاءهم لم يفعلوا ذلك، لكن لم يكونوا مقرين بأنه ليس مع الله تعالى آلهة أخرى، كما قال تعالى: ﴿أَئِنَّكُمْ لَتَشْهَدُونَ أَنَّ مَعَ اللَّهِ آلِهَةً أُخْرَى قُلْ لَا أَشْهَدُ قُلْ إِنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ وَإِنَّنِي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ﴾[(٢)] [الأنعام: ١٩].

٧- قوله تعالى: ﴿وَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ * إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ الآية [البقرة: ١٦٣، ١٦٤].

فقد ذكر ابن جرير عن بعض السلف أنها نزلت تصديقًا من الله تعالى لنبيه ﷺ، واحتجاجًا له على ما يدعو إليه من توحيد العبادة، وذلك أنه لما نزل قوله تعالى: ﴿وَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾، طلب المشركون حجة وبرهانا على هذه الدعوى التي هي أصل الخصومة بينهم وبين النبي ﷺ، فأنزل الله تعالى الآية التي بعدها برهانا على ذلك[(٣)].

---

(١) بدائع الفوائد: ١٣٢/٤. وقد علق على تمام الآيتين بما يحسن الاطلاع عليه لأهميته. انظر: ١٣٢/٤-١٣٤.

(٢) انظر: الفتاوى: ٦٨٣/١١، وشرح الطحاوية لابن أبي العز: ٣٧/١ بتحقيق التركي.

(٣) انظر: جامع البيان: ٦٥/٢، ٦٦، وقد ذكر في سبب نزولها خلافا حاصله: هل نزلت بطلب المشركين؟ أم ابتداءً من الله تعالى احتجاجا لنبيه ﷺ؟ وعلى كلا القولين فالمراد حاصل، وهو اشتمالها على الاستدلال بالربوبية على الألوهية، وانظر بيان الدلائل المذكورة في الآية فيما تقدم في الفصل الأول، وانظر أيضا في ذلك تفسير الرازي:

وقد نبه ابن جرير إلى أن الله تعالى إنما حاجّ بهذه الآية قوما كانوا مقرين بأن الله تعالى خالقهم، غير أنهم يشركون في عبادته، ولم يحاجّ بها المعطلة ولا الدهرية الذين ينكرون الصانع أصلًا، وإن كان في أصغر ما عدّ الله تعالى في هذه الآية من الحجج البالغة المقنعُ لجميع الأنام.

وهو بهذا التنبيه يرد على من يعترض على دلالة الآية بأن أصنافا من الكفار ينكرون أن تكون السماوات والأرض وسائر ما ذكر في الآية مخلوقًا أصلا، فلا ينهض عليهم الاحتجاج بما فيها.

٨- ما حكاه الله تعالى من قول إبراهيم لقومه: ﴿قَالَ أَفَرَأَيْتُم مَا كُنْتُمْ تَعْبُدُونَ * أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمُ الْأَقْدَمُونَ * فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِي إِلَّا رَبَّ الْعَالَمِينَ * الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ * وَالَّذِي هُوَ يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِ * وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ * وَالَّذِي يُمِيتُنِي ثُمَّ يُحْيِينِ﴾ [الشعراء: ٧٥-٨١].

والأمثلة على هذا كثيرة جدًا في القرآن[١].

كما قد يأتي الاستدلال بتوحيد الربوبية على توحيد العبادة مفصلًا بصورة أكبر وأكثر تحديدًا، وذلك بذكر معنى واحد من معاني الربوبية، والاستدلال به على توحيد العبادة، وهذا أكثر ما يأتي في القرآن من الاستدلال بتوحيد الربوبية على توحيد العبادة، ولا تكاد تخلو سورة منه.

وسأعرض فيما يلي ما وقفت عليه في القرآن من آحاد معاني الربوبية التي استخدمت دليلًا على توحيد العبادة، مع ذكر أمثلة متنوعة لكل معنى:

أ- الخلق.

وهو أبرز معاني الربوبية، وهو عند بعض المتكلمين كالأشعري وغيره أخص أوصاف الإله[٢]. وهو دال على بقية معاني الربوبية بطريق اللزوم.

ومن الأمثلة القرآنية الظاهرة في الاستدلال به على توحيد العبادة ما يلي:

* ما قصه الله تعالى من قول صاحب يس: ﴿وَمَا لِيَ لَا أَعْبُدُ الَّذِي فَطَرَنِي﴾ [يس: ٢٢]، فإنه قصد الإفراد بالعبادة، لا مطلق العبادة، بدليل ذكره للدونية والشفاعة في قوله بعدها: ﴿أَأَتَّخِذُ مِنْ دُونِهِ آلِهَةً إِنْ يُرِدْنِ الرَّحْمَنُ بِضُرٍّ لَا تُغْنِ عَنِّي شَفَاعَتُهُمْ شَيْئًا﴾ [يس: ٢٣]، فالخصومة كانت في إفراد الله تعالى بالعبادة، لا في مطلق عبادته ولو مع غيره على سبيل الاستشفاع.

يقول ابن القيم عن هذا الاحتجاج:

١٧٨/٤ وما بعدها، فقد توسع في بيان الدلائل التي تضمنتها هذه الآية الكريمة.

(١) انظر: مثلًا: سورة الأنعام: ١، والأعراف: ٥٤-٥٦، وطه: ٤٩-٥٤، والسجدة: ٤، والزمر: ٢-٦، ونوح: ١٤-٢١.

(٢) انظر: أصول الدين للبغدادي، ص١٢٣، والملل والنحل للشهرستاني: ١٠٠/١، ودرء تعارض العقل والنقل: ٣٧٧/٩.

(أخرج الحجة عليهم في معرض المخاطبة لنفسه تأليفًا لهم، ونبّه على أن عبادة العبد لمن فطره أمر واجب في العقول، مستهجَن تركها، قبيح الإخلال بها؛ فإنّ خلقه لعبده أصل إنعامه عليه، ونعمه كلها بعدُ تابعة لإيجاده وخلقه)[1].

*ما ذكره الله تعالى من قول نبيه صالح –عليه السلام– لقومه: ﴿اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُ هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا فَاسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي قَرِيبٌ مُجِيبٌ﴾ [هود: ٦١] فقد أردف دعواه توحيد العبادة بدليلها القاطع، ألا وهو الانفراد بالخلق.

* ما ذكره الله تعالى من شأن صاحب الجنتين بقوله: ﴿قَالَ لَهُ صَاحِبُهُ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَكَفَرْتَ بِالَّذِي خَلَقَكَ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ سَوَّاكَ رَجُلًا * لَكِنَّا هُوَ اللَّهُ رَبِّي وَلَا أُشْرِكُ بِرَبِّي أَحَدًا﴾ [الكهف: ٣٧، ٣٨].

* قوله تعالى: ﴿لَا تَسْجُدُوا لِلشَّمْسِ وَلَا لِلْقَمَرِ وَاسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَهُنَّ إِنْ كُنْتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ﴾ [فصلت: ٣٧].

* قوله تعالى: ﴿أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ [النحل: ١٧]، والمراد هنا إنكار التسوية والعدل في استحقاق العبادة. فالذي يخلق هو المستحق للعبادة دون من لا يخلق، فهو بمعنى قوله تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ﴾ [الأنعام: ١]، على أظهر التفسيرين لقوله: ﴿يَعْدِلُونَ﴾[2].

* ما ذكره الله تعالى من جواب موسى لفرعون عندما سأله: ﴿قَالَ فَمَنْ رَبُّكُمَا يَا مُوسَى * قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾[3] [طه: ٤٩، ٥٠]، فإن معنى سؤال فرعون: من ربكما الذي تعبدانه؟ أي: من معبودكما؟ وإلا فهو يعلم أنه لم يخلقهما، وإنما يطمع في عبادتهما له.

* ما ذكره الله تعالى في كتابه الكريم، من جواب الرسل لأقوامهم لما قالوا لهم: ﴿وَإِنَّا لَفِي شَكٍّ مِمَّا تَدْعُونَنَا إِلَيْهِ مُرِيبٍ * قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [إبراهيم: ٩، ١٠]، والرسل لم يكونوا يدعونهم إلى الإقرار بالصانع[4]، إذ كان هذا مسلمًا لدى الجميع، وإنما كانوا يدعونهم إلى توحيد العبادة، ونبذ الأنداد، فمورد شك الكفار هنا هو إفراد الله تعالى بالعبادة دون غيره، فيكون قول الرسل: ﴿أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ استدلالًا على توحيد العبادة بالدليل الفطري الداخلي، الذي

---

(١) الصواعق المرسلة: ٢/٤٩٥، ٤٩٦.

(٢) انظر: أضواء البيان: ٢/١٧.

(٣) قد تقدم في الفصل الأول من هذا الباب ذكر الأقوال في تفسير هذه الآية.

(٤) انظر: تفسير الطبري: ١٣/١٩٠، وكلام ابن تيمية المتقدم.

هو مضمون استفهامهم الاستنكاري: ﴿أَفِي اللَّهِ شَكٌّ﴾، وبالدليل العقلي الخارجي، الذي هو خلق السماوات والأرض.

ولا يعني هذا عدم دلالة الآية على إثبات الصانع بطريق الأولى كما تقدم في الفصل الأول.

* قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾(١) [آل عمران: ٦].

* ما ذكر الله تعالى عن نبيّه إلياس -عليه السلام-، حيث قال لقومه: ﴿أَتَدْعُونَ بَعْلًا وَتَذَرُونَ أَحْسَنَ الْخَالِقِينَ * اللَّهَ رَبَّكُمْ وَرَبَّ آبَائِكُمُ الْأَوَّلِينَ﴾(٢) [الصافات: ١٢٥، ١٢٦].

وفي هذا السياق -زيادةً على إقامة الدليل على توحيد العبادة- إبطال احتجاج المشركين باتباع دين الآباء الأولين.

وهكذا فالقرآن مملوء من جنس هذا الاستدلال العقلي القاطع.

يقول الشنقيطي: (ومن كثرة الآيات القرآنية الدالة على إقامة هذا البرهان القاطع المذكور على توحيده -جل وعلا- عُلم من استقراء القرآن أن العلامة الفارقة بين من يستحق العبادة ومن لا يستحقها هو كونه خالقا لغيره، فمن كان خالقا لغيره فهو المعبود بحق، ومن كان لا يقدر على خلق شيء، فهو مخلوق محتاج، لا يصح أن يُعبد بحال)(٣).

ومما جاء في السنّة على هذا المنوال:

- ما في الصحيحين عن ابن مسعود ﵁ قال: سألت النبي ﷺ: أي الذنب أعظم عند الله؟ قال: (أن تجعل لله ندًا وهو خلقك). قلت: إن ذلك لعظيم... إلخ(٤).

والشاهد هنا قوله: (وهو خلقك)، فإنه دليل على استحقاق الله تعالى للإفراد بالعبادة ونبذ الأنداد، وقد قرنه ﷺ بذكر الشرك؛ ليبيّن بعظمة دلالته وظهورها عظمة هذا الذنب وظهور قبحه.

- ما رواه الإمام أحمد بسنده عن الحارث بن الحارث الأشعري يرفعه: >إن الله عز وجل أمر يحيى بن زكريا -عليهما السلام- بخمس كلمات... < الحديث، وفيه أن يحيى -عليه السلام- قال

---

(١) في هذه الآية كما يقول ابن كثير تصريح ببطلان ألوهية عيسى ابن مريم؛ فإنه خُلق كغيره من سائر البشر، وصور في رحم أمّه، والإله لا يتقلب في الأحشاء حالًا بعد حال كما قال ابن جرير: فإن خلّاق ما في الأرحام لا تكون الأرحام مشتملة عليه، وإنما تشتمل على المخلوقين). انظر: جامع البيان: ١٦٨/٣، وعمدة التفسير: ٢١٨/٢.

(٢) معنى أحسن الخالقين: أحسن المقدرين. انظر: أضواء البيان للشنقيطي: ٧٨١/٤.

(٣) أضواء البيان: ٣٦٦/٧.

(٤) صحيح البخاري، كتاب التفسير، باب قوله تعالى: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (١٦٢٦/٤)، حديث رقم (٤٢٠٧). وصحيح مسلم، كتاب الإيمان: باب كون الشرك أقبح الذنوب، (٨٧/١)، حديث رقم (٨٦).

لبني إسرائيل: >وإن الله خلقكم ورزقكم، فاعبدوه ولا تشركوا به شيئًا<[١].

فرتب الأمر بتوحيد العبادة على التفرد بالخلق والرزق.

- ما رواه البيهقي بسنده عن أبي الدرداء ﷺ أن النبي ﷺ قال: >يقول الله عز وجل: (وإني والإنس والجن في نبأ عظيم، أخلق ويُعبد غيري، وأرزق ويُشكر غيري)<[٢].

ووجه الشاهد منه ظاهر، وهو التهويل من أمر الشرك في العبادة، مع أن الفطرة والعقل شاهدان بأن من يخلق ويرزق هو وحده صاحب الحق أن يُعبد ويُشكر، ولا يخفى ما في هذا المعنى من تطابق مع ما قبله من الآيات والحديث.

ب- الملك.

وهو من لوازم الخلق بداهة، إذ يمتنع أن يكون مالكَ الخلق غيرُ خالقهم، الذي أوجدهم من العدم، كما أنه من المعاني الرئيسة الظاهرة للربوبية، لغة وشرعًا كما سبق[٣].

لذلك جاءت الدعوة إلى توحيد العبادة مقترنة بذكر انفراد الله تعالى بالملك المطلق التام، اقتران المدلول بدليله، والدعوى بحجتها، وذلك في نصوص كثيرة من الكتاب والسنة، منها على سبيل المثال:

* قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ رَبَّ هَذِهِ الْبَلْدَةِ الَّذِي حَرَّمَهَا وَلَهُ كُلُّ شَيْءٍ﴾ [النمل: ٩١].

والشاهد فيها قوله تعالى: ﴿وَلَهُ كُلُّ شَيْءٍ﴾، قال ابن جرير في معناه: (ولرب هذه البلدة الأشياء كلها ملكًا، فإياه أُمرت أن أعبد، لا من لا يملك شيئا)[٤].

* قوله تعالى: ﴿ثَلَاثٍ ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَهُ الْمُلْكُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَأَنَّى تُصْرَفُونَ﴾ [الزمر: ٦]، ووجه الدلالة هنا على توحيد العبادة: أنهم ما كانوا ينكرون أن لله تعالى الخلق والملك دون غيره، بدليل أن الله

---

(١) المسند: ٤/١٣٠، ٢٠٢، وانظر: سنن الترمذي، كتاب الأمثال، باب ما جاء في مثل الصلاة والصيام والصدقة، ٥/١٤٨ برقم: (٢٨٦٣)، وقال عنه: حديث حسن صحيح. وقد حسنه ابن كثير في تفسيره: ١/٦٢، وأورده أحمد شاكر في عمدة التفسير: ١/١١٧، وصححه الألباني كما في صحيح الجامع: ١/٣٥٦ برقم (١٧٢٤) من الطبعة الثانية، وفي صحيح الترغيب والترهيب: ١/٢١٩ برقم (٥٥٣).

(٢) شعب الإيمان، باب في تعديد نعم الله عز وجل وما يجب من شكرها، (٤/١٣٤) حديث رقم: (٤٥٦٣). وذكر السيوطي في الدر المنثور: ٦/١٤٢؛ أنه أخرجه الطبراني في مسند الشاميين والحاكم في التاريخ، وقد ضعفه الشيخ الألباني كما في سلسلة الأحاديث الضعيفة: ٥/٣٩٣، حديث رقم (٢٣٧١)، والقصد من الحديث دلالته العقلية فلا يضرّ ضعفه إن شاء الله.

(٣) راجع تعريف توحيد الربوبية فيما سبق.

(٤) جامع البيان: ٢٠/٢٤، وقد ذكر ابن جرير أن الحكمة من تخصيص مكة بإضافة الربوبية إليها مع أنه رب البلاد كلها ليعرّفهم نعمته عليهم وإحسانه إليهم بتحريمها دون سائر البلاد، مما جلب لهم الأمن دون غيرهم. وهذا هو مضمون سورة قريش.

تعالى لما أمر نبيّه بقوله: ﴿قُلْ مَنْ بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [المؤمنون: ٨٨] كان الجواب: ﴿سَيَقُولُونَ لِلَّهِ﴾ [المؤمنون: ٨٩].

فاستدل بما أقرّوا به -وهو الانفراد بالملك- على ما أنكروه، وهو قول: >لا إله إلا الله<، فدل دلالة قطعية على أن معناها: لا معبود بحق إلا الله، ثم أنكر عليهم غاية الإنكار أن يُصرفوا عن الحق مع ظهوره وقيام برهانه.

* قوله تعالى: ﴿قُلْ لِلَّهِ الشَّفَاعَةُ جَمِيعًا لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ [الزمر: ٤٤].

فهذا استدلال بالملك على الاستئثار بالشفاعة، وهو رد على شبهة المشركين في عبادة غير الله، وأن المقصود بها مجرد الشفاعة عند الله تعالى(١).

فرد عليهم بأن هذه المعبودات كما أنها لا تملك شيئا من السماوات والأرض فكذلك لا تملك شيئا من أمر الشفاعة، وإنما يملكها الذي يملك السماوات والأرض وحده.

* ما رواه الإمام أحمد بسنده عن الحارث بن الحارث الأشعري أن النبي ﷺ قال: >إن الله عز وجل أمر يحيى بن زكريا بخمس كلمات، أن يعمل بهن، وأن يأمر بني إسرائيل أن يعملوا بهن...< وذكر الحديث وفيه:

>وأولهن: أن تعبدوا الله لا تشركوا به شيئًا، فإن مَثَل ذلك مثل رجل اشترى عبدًا من خالص ماله، بوَرِق أو ذهب، فجعل يعمل ويؤدي الذي عليه إلى غير سيده، فأيكم يسرُّه أن يكون عبده كذلك؟ وإن الله خلقكم ورزقكم، فاعبدوه ولا تشركوا به شيئًا<(٢).

ووجه الشاهد في هذا الحديث -سوى ما تقدم عند ذكر دلالة الخلق- أن النبي ﷺ قاس استحقاق الله تعالى للعبادة من مملوكيه على استحقاق صاحب العبد المملوك أن تكون خدمته وعمله خالصين لسيده قياسًا أولويا، إذ إن وصف عبودية الخلق لله تعالى أعظم ثبوتا منها فيما بينهم، كما أن صفة الملك لله تعالى الخالق الرازق مطلقة تامة كاملة، بخلاف ملك المخلوق المحدود الناقص المقيد، فإذا كان واجبا عقلًا وفطرةً أن يخلص العبد عمله لسيده المخلوق المرزوق، فمن باب أولى إخلاص العمل التألّهي للسيّد الخالق الرازق.

* وهذا المعنى الذي تقدم في الحديث السابق قد ذكره الله تعالى في كتابه حيث قال: ﴿ضَرَبَ لَكُمْ مَثَلًا مِنْ أَنْفُسِكُمْ هَلْ لَكُمْ مِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ شُرَكَاءَ فِي مَا رَزَقْنَاكُمْ فَأَنْتُمْ فِيهِ سَوَاءٌ تَخَافُونَهُمْ كَخِيفَتِكُمْ أَنْفُسَكُمْ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [الروم: ٢٨].

وقد علق شيخ الإسلام ابن تيمية على هذه الآية فقال:

(يقول تعالى: إذا كان الواحد منكم ليس له من مماليكه شريك فيما رزقه الله، بحيث يخاف ذلك

---

(١) انظر: تفسير البيضاوي: ٣٢٧/٢.

(٢) سبق تخريجه.

المملوكَ كما يخاف السادة بعضهم بعضا، فكيف تجعلون لي شريكا هو مملوكي، وتجعلونه شريكا فيما يختص بي من العبادة والمخافة والرجاء، حتى تخافوه كما تخافوني؟!

ومن المعلوم أن ملك الناس بعضهم بعضًا ملك ناقص، فإن السيد لا يملك من عبده إلا بعض منافعه، لا يملك عينه، وهو شبيه بمِلك الرجل بعض منافع امرأته، ومِلك المستأجر بعض منافع أجيره... فإذا كان هذا المِلك الناقص لا يكون المملوك فيه شريكا للمالك، فكيف بالمِلك الحق التام لكل شيء؟! مِلك المالك للأعيان والصفات، والمنافع والأفعال، الذي لا يخرج عن ملكه شيء بوجه من الوجوه، ولا لغيره ملك مفرد، ولا شريك في ملك ولا معاونة له بوجه من الوجوه، كيف يسوغ في مثل هذا أن يُجعل مملوكُه شريكَه بوجه من الوجوه؟!)[1].

جـ- التدبير[2].

وهو جنس يدخل تحته أنواع كثيرة، كالإحياء والإماتة، والنفع والضر، والرزق والمنع، والخفض والرفع، والتحريك والتسكين، والجمع والتفريق، وغير ذلك من أنواع تدبير الله تعالى للخلائق، ومما يدخل فيه الإنعام بمختلف صوره الظاهرة والباطنة، ومن الاستدلال بصفة التدبير جملة على توحيد العبادة قوله تعالى: ﴿... وَمَنْ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ * فَذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمُ الْحَقُّ...﴾ [يونس: ٣١، ٣٢]، وقوله تعالى: ﴿أَفَمَنْ هُوَ قَائِمٌ عَلَى كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ﴾ [الرعد: ٣٣].

المعنى: هل يستوي الرب القائم بحفظ أرزاق جميع الخلائق، الضامن لها، العالم بهم، وبما يكسبونه من الأعمال، الرقيب عليهم، -وهذه معاني القيومية- هل يستوي مَن هذا حاله في استحقاق العبادة بهذه الآلهة التي يعبدها المشركون مع كونها لا تتصف بشيء من ذلك إطلاقا؟![3].

وقد حُذف الجواب في الآية اكتفاء بعلم السامع بما ذُكر عما تُرك ذكره[4].

وسأذكر أمثلةً مما ورد في الكتاب والسنّة من الاستدلال المفصل بهذه المعاني من معاني الربوبية على توحيد العبادة:

المثال الأول: الإحياء، والإماتة، وقد جاء ذكرها عقب كلمة التوحيد في موضعين من القرآن، إيذانًا بأن المحيي المميت هو المستحق للعبادة وحده دون من لا يملك موتا ولا حياة ولا نشورا، قال تعالى: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ﴾ [الأعراف: ١٥٨، الدخان: ٨].

---

(١) درء التعارض: ٣٨٩/٧، ٣٩٠، وانظر: إعلام الموقعين لابن القيم: ٣٨٩/٧ وما بعدها.

(٢) مشتق من الدُبر: وهو آخر الشيء، وأُطلق على تصريف الأمور؛ لأن المدبر ينظر إلى ما تصير إليه عاقبة الأمور، وأواخرها. انظر: مقاييس اللغة لابن فارس: ٣٢٤/٢، (مادة دبر).

(٣) انظر: تفسير ابن جرير الطبري: ١٥٨/١٣، ١٥٩.

(٤) المرجع السابق: ١٥٩/١٣.

وذكرها إبراهيم الخليل -عليه السلام- ضمن صفات معبوده الحق بقوله: ﴿وَالَّذِي يُمِيتُنِي ثُمَّ يُحْيِينِ﴾ [الشعراء: ٨١].

وقال تعالى: في محاجة المشركين: ﴿أَمِ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ فَاللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ وَهُوَ يُحْيِي الْمَوْتَى وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [الشورى: ٩]، فالولي الحق هو القادر على إحياء الموتى، دون من لا يقدر على ذلك.

كما جاء الاستدلال بالتوفي -الذي هو قبض الأرواح والإماتة- على توحيد العبادة بما هو أصرح من ذلك، كما في قوله تعالى: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِي شَكٍّ مِنْ دِينِي فَلَا أَعْبُدُ الَّذِينَ تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ أَعْبُدُ اللَّهَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُمْ﴾[١] [يونس: ١٠٤].

وكما في قوله تعالى: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَى عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَى إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الزمر: ٤٢].

قال ابن جرير عند تفسيرها: (يقول تعالى ذكره: ومن الدلالة على أن الألوهية لله الواحد القهار خالصة دون كل ما سواه: أنه يميت ويحيي ويفعل ما يشاء، ولا يقدر على ذلك شيء سواه)[٢].

ويدخل هذا النوع من الاستدلال ضمنًا في قوله تعالى: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ [البقرة: ٢٨]، فإن ترك عبادة الله، أو عبادة غيره من أعظم الكفر دون شك.

المثال الثاني: الإنعام، ويدخل فيه أمور كثيرة جاء الاحتجاج بها في القرآن على توحيد العبادة:

* أشرفها الاجتباء والاصطفاء والتفضيل، كما في قول موسى لقومه: ﴿أَغَيْرَ اللَّهِ أَبْغِيكُمْ إِلَهًا وَهُوَ فَضَّلَكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ [الأعراف: ١٤٠].

* ومنها الإيمان والإطعام كما في قوله تعالى: ﴿فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ * الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَآمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ﴾ [قريش: ٣، ٤]، وقوله تعالى: ﴿وَقَالُوا إِنْ نَتَّبِعِ الْهُدَى مَعَكَ نُتَخَطَّفْ مِنْ أَرْضِنَا أَوَلَمْ نُمَكِّنْ لَهُمْ حَرَمًا آمِنًا يُجْبَى إِلَيْهِ ثَمَرَاتُ كُلِّ شَيْءٍ رِزْقًا مِنْ لَدُنَّا وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [القصص: ٥٧]، والهدى الذي دعاهم إليه هو إفراد الله تعالى بالعبادة، ومثله قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا آمِنًا وَيُتَخَطَّفُ النَّاسُ مِنْ حَوْلِهِمْ أَفَبِالْبَاطِلِ يُؤْمِنُونَ وَبِنِعْمَةِ اللَّهِ يَكْفُرُونَ﴾ [العنكبوت: ٦٧]، وقد سُبقت هذه الآية بذكر شركهم في الدعاء الذي هو مخ العبادة، وذلك في حال الرخاء، وقد كانوا مخلصين في الشدة، كما في قوله تعالى: ﴿فَإِذَا رَكِبُوا فِي الْفُلْكِ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ﴾

---

(١) خُصص التوفي بالذكر هنا دون غيره من صفات الأفعال ومعاني الربوبية والتدبير لما فيه من التخويف الرادع عن العناد، أو لأنه واسطة بين البدء والإعادة، فاكتفى بذكره للدلالة عليه، وقيل غير ذلك، انظر: تفسير الرازي: ١٧٢/١٧، وروح المعاني للآلوسي: ١٨٤/٦.

(٢) جامع البيان: ٨/٢٤.

[العنكبوت: ٦٥]، أي: في العبادة والدعاء.

وكما في قوله تعالى: ﴿قُلْ أَغَيْرَ اللَّهِ أَتَّخِذُ وَلِيًّا فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ يُطْعِمُ وَلَا يُطْعَمُ﴾ [الأنعام: ١٤]، وهذا استدلال بالخلق والإنعام معًا.

ونحوه قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَأَنَّى تُؤْفَكُونَ﴾ [فاطر: ٣].

* ومنها تسخير الأنعام وسائر المخلوقات، وسورة النحل مملوءة من هذا النوع من الاستدلال، حتى إنها سميت سورة النِّعم، لكثرة ما ذكر الله تعالى فيها من أنواع النّعم على عباده[١]؛ جاء فيها قوله تعالى بعد ذكر جملة من النِّعم السابغة: ﴿أَفَبِنِعْمَةِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ﴾ [النحل: ٧١]، وقوله: ﴿أَفَبِالْبَاطِلِ يُؤْمِنُونَ وَبِنِعْمَةِ اللَّهِ هُمْ يَكْفُرُونَ﴾ [النحل: ٧٢]، وقوله: ﴿كَذَلِكَ يُتِمُّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تُسْلِمُونَ﴾ [النحل: ٨١]، وقوله: ﴿يَعْرِفُونَ نِعْمَةَ اللَّهِ ثُمَّ يُنْكِرُونَهَا وَأَكْثَرُهُمُ الْكَافِرُونَ﴾ [النحل: ٨٣].

والجحود والكفران المستنكر بعد التذكير بهذه النِّعم إنما كان بعبادة غير الله تعالى معه، مع أنها ليس لها شرك مع الله تعالى في إيلاء هذه النِّعم وإسدائها، أو بنسبة هذا الإنعام إلى غير الله تعالى، إما إلى أوثان أو إلى أسباب، كما قال تعالى: ﴿وَتَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ أَنَّكُمْ تُكَذِّبُونَ﴾ [الواقعة: ٨٢]، فقد جاء عن السلف أنهم فسروا التكذيب في هذه الآية بنسبة إنزال المطر إلى الأنواء[٢]، وهذا شرك في الربوبية لا في العبادة؛ لأنه نسبة صفة من صفات الربوبية لغير الله تعالى.

المثال الثالث: النفع والضر[٣]، استدل بهما الخليل -عليه السلام- على التوحيد، كما في قوله: ﴿وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ﴾ [الشعراء: ٨٠]، وقال تعالى في سياق الاحتجاج للتوحيد: ﴿وَإِنْ يَمْسَسْكَ اللَّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُ إِلَّا هُوَ وَإِنْ يُرِدْكَ بِخَيْرٍ فَلَا رَادَّ لِفَضْلِهِ يُصِيبُ بِهِ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَهُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾ [يونس: ١٠٧، ونحوها في الأنعام: ١٧]، وقال: ﴿وَإِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إِلَّا إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: ٦٧]، وقال: ﴿قُلْ أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ أَرَادَنِيَ اللَّهُ بِضُرٍّ هَلْ هُنَّ

---

(١) انظر: تفسير ابن كثير: ٦٣٩/٢.

(٢) انظر: تفسير ابن كثير: ٣١٥/٤، والأنواء هي منازل القمر.

(٣) لم يأت في القرآن إسناد الضرّ وحده إلى الله تعالى بالمنطوق، وإنما يفهم ذلك مما جاء بمعناه من الآيات، ومن ترتيب بطلان عبادة الشركاء على تجردهم من الاتصاف به، كما سيأتي، وفي ذلك سرٌّ بديع، وهو تنزيه الله تعالى عن نسبة الشر إليه إلا على سبيل الخلق، والضُرّ من جنس الشر، فلا ينسب إلى الله تعالى وصفًا، بل خلقًا، كما لا يذكر إلا مقرونا بضده أو مقيدًا على الوجه اللائق بالله تعالى، كما في قوله: ﴿إِنَّا مِنَ الْمُجْرِمِينَ مُنْتَقِمُونَ﴾ [السجدة: ٢٢]. وهذا معنى قوله ﷺ: >... والشر ليس إليك< أخرجه مسلم في صلاة المسافرين، باب الدعاء في صلاة الليل: ٤٤٩/١ برقم (٧٧١). انظر: الحسنة والسيئة لشيخ الإسلام ابن تيمية: ٤٨-٥٢.

كَاشِفَاتُ ضُرِّهِ أَوْ أَرَادَنِي بِرَحْمَةٍ هَلْ هُنَّ مُمْسِكَاتُ رَحْمَتِهِ قُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ عَلَيْهِ يَتَوَكَّلُ الْمُتَوَكِّلُونَ﴾ [الزمر: ٣٨].

والآيات في هذا المعنى كثيرة جدًا، كما سيأتي في المقام السلبي.

وجاء الاستدلال بتفرد الله تعالى بهما على توحيد العبادة في قول النبي ﷺ لحصين الخزاعي –والد عمران بن حصين– فيما رواه الإمام الترمذي بسنده عن عمران بن حصين مرفوعًا: >يا حصين، كم تعبد اليوم إلهًا؟ قال: سبعة، ستًا في الأرض وواحدًا في السماء. قال: فأيهم تُعدّ لرغبتك ورهبتك؟ قال: الذي في السماء<[1].

وفي رواية ابن خزيمة[2] أن النبي ﷺ قال له: >فإذا أصابك الضر من تدعو؟ قال: الذي في السماء. قال: فإذا هلك المال من تدعو؟ قال: الذي في السماء. قال: فيستجيب لك وحده وتشركهم معه؟! أرضيته في الشكر، أم تخاف أن يغلب عليك؟ قال: ولا واحدة من هاتين<.

المثال الرابع: الهداية: وقد جاء الاستدلال بها على توحيد التحاكم في قوله تعالى: ﴿أَفَغَيْرَ اللَّهِ أَبْتَغِي حَكَمًا وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ مُفَصَّلًا﴾ [الأنعام: ١١٤]، وفي مناظرة موسى لفرعون: ﴿قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾ [طه: ٥٠]، وقال تعالى: ﴿سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى * الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى * وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى﴾ [الأعلى: ١-٣]، وقال: ﴿وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَى مَا هَدَاكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [البقرة: ١٨٥، والحج: ٣٧]، ولا يكون تكبير الله تعالى إلا بإفراده بالعبادة، وقال إبراهيم لقومه فيما أخبر الله عنه: ﴿أَتُحَاجُّونِّي فِي اللَّهِ وَقَدْ هَدَانِ﴾ [الأنعام: ٨٠]، أي: في وجوب إفراده بالعبادة. وقال تعالى: ﴿قُلْ أَنَدْعُو مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُنَا وَلَا يَضُرُّنَا وَنُرَدُّ عَلَى أَعْقَابِنَا بَعْدَ إِذْ هَدَانَا اللَّهُ﴾ [الأنعام: ٧١]، وقال تعالى –على لسان الرسل–: ﴿وَمَا لَنَا أَلَّا نَتَوَكَّلَ عَلَى اللَّهِ وَقَدْ هَدَانَا سُبُلَنَا﴾ [إبراهيم: ١٢]، وقال: ﴿أَلَمْ نَجْعَلْ لَهُ عَيْنَيْنِ * وَلِسَانًا وَشَفَتَيْنِ * وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ * فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ﴾ [البلد: ٨-١١].

والآيات في هذا المعنى كثيرة، وسيأتي المزيد –إن شاء الله– عند إبطال الشرك.

---

(١) السنن، كتاب الدعوات، باب رقم (٧٠)، ٥/٥١٩، ٥٢٠، حديث رقم: (٣٤٨٣)، وانظر: السنن الكبرى للنسائي: ٦/٢٤٧، برقم: (١٠٨٣٢)، وأورده الألباني في القسم الضعيف من سنن الترمذي.

(٢) ذكرها الحافظ ابن حجر في >الإصابة في تمييز الصحابة< (١/٣٣٦) ولم أهتد إليها في الموجود من صحيح ابن خزيمة.

المطلب الثاني

دلالة الانفراد بالكمال على توحيد العبادة.

الاتصاف بالكمال المطلق إنما يدل في هذا الباب على استحقاق صاحبه للعبادة، أما دلالته على توحيد العبادة واستحقاق الله عز وجل أن يُفرد بها، فمن حيث إن من لم يبلغ هذا الكمال ولم يتصف به لزمه الاتصاف بضده، مما ينافي التعبد فطرة وعقلًا.

وعلى هذا فكل ما جاء في الكتاب والسنة من صفات الجلال والكمال الثابتة للرب -تبارك وتعالى- فإنها أدلة على استحقاقه لأن يفرد بالعبادة، إذْ لم يشاركه أحد في شيء من ذلك الكمال الإلهي.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (والله سبحانه لم يذكر هذه النصوص [يعني آيات الصفات] لمجرد تقرير صفات الكمال، بل ذكرها لبيان أنه المستحق للعبادة دون ما سواه، فأفاد الأصلين اللذين بهما يتم التوحيد، وهما: إثبات صفات الكمال، ردًا على أهل التعطيل، وبيان أنه المستحق للعبادة لا إله إلا هو، ردًا على المشركين، والشرك في العالم أكثر من التعطيل)[1].

وبهذا الاعتبار فإن جميع معاني الربوبية السابق ذكرها في دلالة توحيد الربوبية على توحيد العبادة تدخل في هذا النوع من الدلالة.

ومن الأمثلة الظاهرة في القرآن على هذا النوع من الدلالة:

١- ما جاء في أعظم آية[٢] في كتاب الله تعالى: ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ [البقرة: ٢٥٥، ونحوها في آل عمران: ١]، والدلالة هنا كامنة في اقتران كلمة التوحيد بهاذين الاسمين من الأسماء الحسنى، فإنه يفيد دون شك دلالة الكمال المطلق على توحيد العبادة.

وذلك أن هاذين الاسمين متضمنان لسائر صفات الكمال، وعليهما مدار الأسماء الحسنى كلها، فإن الحياة لا تكون أكمل حياة وأتمَّها إلا بثبوت كل كمال يُضاد نفيه كمال الحياة، وكذلك القيومية تتضمن كمال الغنى والقدرة، فالمتصف بها قائم بنفسه، لا يحتاج إلى غيره بوجه من الوجوه، مقيم لغيره، فلا قيام لغيره إلا بإقامته[٣].

---

(١) الفتاوى: ٨٢/٦، ٨٣.

(٢) ثبت ذلك في صحيح مسلم من حديث أبي بن كعب، في صلاة المسافرين، باب فضل سورة الكهف وآية الكرسي، (٤٦٥/١)، برقم (٨١٠).

(٣) انظر: شرح الطحاوية لابن أبي العز: ٩٠/١-٩٢.

٢- ومما يجمل هذه الدلالة قوله تعالى: ﴿هُوَ الْحَيُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [غافر: ٦٥].

فقد رُتِّب الأمر بالدعاء[١] في هذه الآية بالفاء، على ما سبقه من الوصف بالحياة وانتفاء الألوهية عن غير الله تعالى.

٣- ومما هو صريح في الاستدلال بتفرد الله تعالى بالكمال على تفرده باستحقاق العبادة: سورة الإخلاص: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ * اللَّهُ الصَّمَدُ * لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ * وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾.

فإن الآية الأولى منها تدل على تفرد الله تعالى بالكمال المطلق (فهو أحد لا يماثله شيء من الأشياء بوجه من الوجوه)[٢].

والثانية تدل على أن الله تعالى هو السيد الذي يُصمد إليه في الحوائج، وهذا هو معنى الصمد على أحد القولين[٣].

فعلى هذا يكون مجيء قوله تعالى: ﴿اللَّهُ الصَّمَدُ﴾ بين ذكر الكمال في أول السورة والتنزيه في آخرها من جنس الاستدلال بالكمال على أن صاحبه هو المستحق لأن يفرد بالعبادة والمسألة دون غيره.

٤- ومن هذا الضرب من الاستدلال قوله تعالى: ﴿رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا فَاعْبُدْهُ وَاصْطَبِرْ لِعِبَادَتِهِ هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا[٤]﴾ [مريم: ٦٥].

وقد مر ذكر هذه الآية في دلالة الربوبية على توحيد العبادة، أما هنا فالدلالة المقصودة كامنة في مجيء قوله تعالى: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾ بعد الأمر بالعبادة وبالاصطبار عليها، فإن هذه إشارة إلى دلالة التفرد بالكمال على استحقاق التفرد بالعبادة، فكأنه قال: هل تعلم له سميّا فيستحق أن يعبد معه؟!

٥- ومن الإشارات القرآنية إلى هذه الدلالة: ذكر الأسماء الحسنى والصفات العُلى الدالة على الكمال بعد ذكر كلمة التوحيد، وذلك في كثير من الآيات، كما في قوله تعالى: ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾ [طه: ٨]، وقوله: ﴿وَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ [البقرة: ١٦٣]، وقوله: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [آل عمران: ٦، ١٨]، وقوله: ﴿وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ وَإِنَّ اللَّهَ لَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [آل عمران: ٦٢]، وقوله: ﴿إِنَّمَا إِلَهُكُمُ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَسِعَ كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾ [طه: ٩٨]، وقوله: ﴿وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ [ص: ٦٥]، وقوله: ﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ

---

(١) الدعاء هنا يشمل النوعين: دعاء المسألة، ودعاء العبادة، انظر: الفرق بينهما في تيسير العزيز الحميد: ص٢١٥، ٢٢٧.

(٢) تفسير سورة الإخلاص لابن تيمية: ص٢٩.

(٣) تفسير سورة الإخلاص لابن تيمية: ص١٣.

(٤) معنى سميًّا: شبيها أو مثلًا، انظر: جامع البيان: ١٠٦/١٦.

وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ [الحشر: ٢٢].

٦- وأوضح من ذلك دلالة على التوحيد مجيء تنزيه الله سبحانه عن الشرك بعد ذكر صفات الكمال، في كثير من الآيات كقوله تعالى: ﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [الحشر: ٢٣]، وقوله: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [الزمر: ٦٧].

٧- ومن الاستدلال بصفات الكمال الإلهية على وجوب توحيد الله بالعبادة ما قصه الله تعالى عن هدهد سليمان، من إنكار سجود سبأ للشمس من دون الله، قال تعالى فيما حكاه عنه: ﴿وَجِئْتُكَ مِنْ سَبَإٍ بِنَبَإٍ يَقِينٍ * إِنِّي وَجَدْتُ امْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ * وَجَدْتُهَا وَقَوْمَهَا يَسْجُدُونَ لِلشَّمْسِ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيلِ فَهُمْ لَا يَهْتَدُونَ * أَلَّا يَسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي يُخْرِجُ الْخَبْءَ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَيَعْلَمُ مَا تُخْفُونَ وَمَا تُعْلِنُونَ * اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ﴾ [النمل: ٢٢-٢٦].

والشاهد أن الهدهد استدل على توحيد العبادة بأن الله تعالى هو وحده الذي يُخرج المخبوء في السماوات والأرض، وقد فُسّر ذلك بأنه المطر والنبات[1]، فهذا استدلال بكمال القدرة على أنه لا يستحق العبادة غير الله تعالى، ثم أردف ذلك بذكر صفة العلم مستدلًا بها على نفس المطلب.

---

(١) انظر: ترجيح أساليب القرآن لابن الوزير: ص٤٣، ١٥٩-١٦٣.

المبحث الثاني

إبطال الشرك في العبادة

تقدمت دلالة القرآن على تفرد الله تعالى باستحقاق العبادة، استنادًا إلى تفرده بالربوبية والكمال المطلق.

ونعرض هنا إثبات القرآن لهذا المطلب من خلال صورة أخرى لهذا الاستدلال، ألا وهي إبطال عبادة الآلهة المتخذة من دون الله تعالى، وذلك ببيان أمرين:

الأول: أنها لا تتصف بشيء من معاني الربوبية.

الثاني: أنها متصفة بالنقص المنافي لاستحقاق العبادة.

وسنرى أن هذه الصورة للاستدلال بالربوبية على العبادة هي الأكثر مجيئًا في الكتاب والسنة، وإن كانت في جوهرها لا تختلف عن الصورة السابقة.

المطلب الأول

تجرد الشركاء من الربوبية

تقدم أن أبرز معاني الربوبية: الخلق والملك والتدبير، وفيما يلي عرض لإبطال القرآن عبادة الشركاء، بدلالة تجردهم من هذه المعاني.

أولا: أن الشركاء لا يخلقون شيئًا بل يُخلقون:

قال تعالى: ﴿وَاتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً لَا يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ﴾ [الفرقان: ٣].

وقال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوِ اجْتَمَعُوا لَهُ﴾[١] [الحج: ٧٣].

وقال تعالى: ﴿أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ [النحل: ١٧]. والمعنى: أيكون هذا مثل هذا في استحقاق العبادة؟![٢].

وقال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ﴾ [النحل: ٢٠]. وفي هذه الآية وآية الفرقان السابقة زيادة معنى على بقية الآيات، وهي أن هذه الآلهة المزعومة مع كونها لا تخلق، فهي نفسها مخلوقة، وفي هذا إشارة إلى أن خالقها أحق منها بالعبادة[٣].

وقال تعالى: ﴿هَذَا خَلْقُ اللَّهِ فَأَرُونِي مَاذَا خَلَقَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ بَلِ الظَّالِمُونَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾ [لقمان: ١١].

قال ابن القيم معلقا على هذه الآية: (فلله ما أحلى هذا اللفظ وأوجزه، وأدلّه على بطلان الشرك؛ فإنهم إن زعموا أن آلهتهم خلقت شيئًا مع الله طولبوا بأن يُروه إياه، وإن اعترفوا بأنها أعجز وأضعف وأقل من ذلك كانت إلهيتها باطلًا ومحالًا)[٤].

وقال تعالى: ﴿أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ [الرعد: ١٦].

وقال تعالى: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ شُرَكَاءَكُمُ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَرُونِي مَاذَا خَلَقُوا مِنَ الْأَرْضِ أَمْ لَهُمْ

---

(١) انظر: تعليق ابن القيم على هذه الآية في إعلام الموقعين: ١/٢٣٥، ٢٣٦، والصواعق المرسلة له: ٢/٤٦٦، ٤٦٧.

(٢) انظر: جامع البيان لابن جرير الطبري: ١٤/٩٢.

(٣) انظر: مفاتيح الغيب للرازي: ٢٠/١٥.

(٤) الصواعق المرسلة: ٢/٤٦٥.

شِرْكٌ فِي السَّمَاوَاتِ﴾ [فاطر: ٤٠، ونحوها في الأحقاف: ٤].

وقال تعالى: ﴿قُلْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ قُلِ اللَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ فَأَنَّى تُؤْفَكُونَ﴾ [يونس: ٣٤].

ثانيا: أن الشركاء ليس لهم نصيب من الملك.

قال تعالى: ﴿قُلِ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَمَا لَهُمْ فِيهِمَا مِنْ شِرْكٍ وَمَا لَهُ مِنْهُمْ مِنْ ظَهِيرٍ﴾ [سبأ: ٢٢].

وهذه الآية كما يقول ابن القيم: أخذت على المشركين بمجامع الطرق التي دخلوا منها إلى الشرك، وسدتها عليهم أحكم سدٍ وأبلغه؛ فإن العابد إنما يتعلق بالمعبود لما يرجو من نفعه، وحينئذ فلا بد أن يكون المعبود مالكًا للأسباب التي ينفع بها عابده، أو شريكًا لمالكها، أو ظهيرًا، أو وجيها ذا حرمة وقدر يشفع عنده، فإذا انتفت هذه الأمور الأربعة من كل وجه وبطلت انتفت أسباب الشرك وانقطعت موادّه[1].

وقال تعالى: ﴿أَمِ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ شُفَعَاءَ قُلْ أَوَلَوْ كَانُوا لَا يَمْلِكُونَ شَيْئًا وَلَا يَعْقِلُونَ * قُلْ لِلَّهِ الشَّفَاعَةُ جَمِيعًا لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ [الزمر: ٤٣، ٤٤].

وقال تعالى: ﴿ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَهُ الْمُلْكُ وَالَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ مَا يَمْلِكُونَ مِنْ قِطْمِيرٍ[2]﴾ [فاطر: ١٣].

ثالثا: أن الشركاء ليس لهم شيء من التدبير.

احتج بعض السلف بقوله تعالى: ﴿قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ * تُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَتُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَتُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَتُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَتَرْزُقُ مَنْ تَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ [آل عمران: ٢٦، ٢٧] على بطلان دعوى النصارى إلهية عيسى -عليه السلام-؛ حيث كانوا يحتجون عليها بأنه يحيي الموتى، ويبرئ الأسقام، ويخلق الطير من الطين، ويحدّث بالغيوب، وغير ذلك مما جعله الله تعالى آية لنبوته، فإن من سلطان الله تعالى وقدرته ما لم يعطه عيسى، وذلك مثل تمليك الملوك، واصطفاء الأنبياء، وإيلاج الليل في النهار، والنهار في الليل، وإخراج الحي من الميت، والميت من الحي، ورزق من شاء الله تعالى بغير حساب، فكل ذلك لم يُسلّط عيسى عليه، ولم يُملّكه، ولو كان إلها لكان ذلك كله إليه، ومعلوم لدى النصارى أن عيسى -عليه السلام- كان يهرب من الملوك من بلد إلى بلد[3].

---

(١) باختصار من الصواعق المرسلة: ٢/٤٦١، ٤٦٢.

(٢) القطمير: الغشاء الذي على نواة التمر. انظر: معاني القرآن للنحاس: ٥/٤٤٨.

(٣) انظر: جامع البيان لابن جرير الطبري: ٣/٢٢٧، وقد أسند ابن جرير هذا المعنى عن محمد بن جعفر بن الزبير بن العوام، وهو من فقهاء السلف وقرائهم، توفي ما بين عامي ١١٠ و١٢٠هـ، انظر: تهذيب التهذيب لابن حجر

ومن أنواع التدبير التي أبطل الله عبادة الشركاء بالتجرد منها:

١- عدم النفع والضر:

وقد امتلأ القرآن بترديد هذا الدليل على بطلان عبادة الله تعالى، ومن أمثلة ذلك:

* قوله تعالى: ﴿قُلْ أَفَاتَّخَذْتُمْ مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ لَا يَمْلِكُونَ لِأَنْفُسِهِمْ نَفْعًا وَلَا ضَرًّا﴾ [الرعد: ١٦]، وإذا كانت لا تملك ذلك لأنفسها فكيف تملكه لعابديها؟!

* ما ذكره الله تعالى من قول مؤمن يس: ﴿أَأَتَّخِذُ مِنْ دُونِهِ آلِهَةً إِنْ يُرِدْنِ الرَّحْمَنُ بِضُرٍّ لَا تُغْنِ عَنِّي شَفَاعَتُهُمْ شَيْئًا وَلَا يُنْقِذُونِ * إِنِّي إِذًا لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾ [يس: ٢٣، ٢٤].

فهو استدل على بطلان عبادة هذه الآلهة بكونها لا تنفعه وقت حاجته إليها، إذ لا تملك من القدرة ما تُنقذه به من الضرّ لو أصابه الله تعالى به، كما أنها لا تملك من الجاه والمكانة عند الله تعالى ما يشفع له في دفع ذلك الضرّ، فبأي وجه تستحق تلك الآلهة العبادة[١].

* ما قصه الله تعالى من استنكار إبراهيم على قومه في قوله: ﴿قَالَ أَفَتَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُكُمْ شَيْئًا وَلَا يَضُرُّكُمْ * أُفٍّ لَكُمْ وَلِمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ [الأنبياء: ٦٦، ٦٧]، أي: أفلا تعقلون أن الذي يستحق العبادة إنما هو مالك النفع والضر، دون من لا يملك ذلك؟!

* ما ذكره الله تعالى في معرض إبطال ألوهية المسيح وأمه حيث قال تعالى: ﴿قُلْ أَتَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَمْلِكُ لَكُمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا﴾ [المائدة: ٧٦].

والآيات في هذا المعنى كثيرة جدًا[٢].

فهذه الآيات وأمثالها تدل على أن هذه الآلهة لا تنفع أحدًا ولا تضره أبدًا، سواء عبدها أم لم يعبدها، وأن ذلك دليل على بطلان عبادتها.

ولا يتعارض هذا مع قوله تعالى: ﴿يَدْعُو لَمَنْ ضَرُّهُ أَقْرَبُ مِنْ نَفْعِهِ﴾ [الحج: ١٣]، فإن هذه الآية إنما أثبتت النفع والضُرّ للمدعو على هيئة اسم مضاف إليه، والشيء يضاف إلى الشيء لأدنى ملابسة، كما في قوله تعالى: ﴿بَلْ مَكْرُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ﴾ [سبأ: ٣٣]، في حين نفت الآية التي قبلها قدرة غير الله تعالى على الضر والنفع، حيث كان المنفي فيها هو فعلهم الضر والنفع، قال تعالى: ﴿يَدْعُو مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُ وَمَا لَا يَنْفَعُهُ﴾ [الحج: ١٢]، وفي هذه الآية قال: ﴿يَدْعُو لَمَنْ ضَرُّهُ أَقْرَبُ مِنْ نَفْعِهِ﴾ ولم يقل: يضر أعظم مما ينفع، ولا ريب أن بين المعبود من دون الله وبين ضرر عابديه تعلقًا يقتضي الإضافة، كأنه

العسقلاني: ٩/٨١، ٨٢.

(١) انظر: الصواعق المرسلة لابن القيم: ٢/٤٩٧.

(٢) انظر: مثلًا: الأنعام: ٧١، يونس: ١٨، ١٠٦، ١٠٧، الإسراء: ٥٧، مريم: ٤٢، الفرقان: ٣، ٥٥، الزمر: ٣٨، طه: ٨٩، الشعراء: ٧٣، الحج: ١٢، ١٣.

قيل: لمن شره أقرب من خيره، وخسارته أقرب من ربحه، ولو جعل فاعلَ الضر فإنما هو بهذا الاعتبار، وهو أنه سبب فيه، لا أنه هو الذي فعله، وبهذا البيان يظهر مزيد إبطال لإلهية هذه المعبودات، من حيث إنها ليست فقط لا تنفع ولا تضر مطلقا، بل ضررها الحاصل لعابديها أيضًا ليس صادرًا منها(١).

٢- عدم الهداية للحق، أو الاهتداء إليه:

كما في قوله تعالى: ﴿قُلْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ قُلِ اللَّهُ يَهْدِي لِلْحَقِّ أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمَّنْ لَا يَهِدِّي(٢) إِلَّا أَنْ يُهْدَى فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾ [يونس: ٣٥]

وكما في قوله تعالى منكرًا على قوم موسى اتخاذهم العجل إلهًا: ﴿أَلَمْ يَرَوْا أَنَّهُ لَا يُكَلِّمُهُمْ وَلَا يَهْدِيهِمْ سَبِيلًا﴾ [الأعراف: ١٤٨].

ووجه الدلالة هنا على بطلان الشركاء ظاهر، فإن الهداية بجميع أنواعها من أعظم الضرورات والمطالب، ولا بد للمعبود إن كان إلهًا حقًا أن يملكها لعابديه، وحيث انتفت الهداية عن غير الله تعالى دل ذلك على بطلان عبادة غيره.

٣- عدم امتلاك الرزق:

كما في قوله تعالى: ﴿وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَمْلِكُ لَهُمْ رِزْقًا مِنَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ شَيْئًا وَلَا يَسْتَطِيعُونَ﴾ [النحل: ٧٣].

وكما في قول الخليل -عليه السلام-: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ لَكُمْ رِزْقًا فَابْتَغُوا عِنْدَ اللَّهِ الرِّزْقَ وَاعْبُدُوهُ وَاشْكُرُوا لَهُ﴾ [العنكبوت: ١٧].

وكما دل عليه قوله تعالى: ﴿أَمَّنْ هَذَا الَّذِي يَرْزُقُكُمْ إِنْ أَمْسَكَ رِزْقَهُ﴾ [الملك: ٢١]، أي: مَن مِن شركائكم الذين تعبدون من دون الله تعالى يستطيع أن يرزقكم إن أمسك الله تعالى رزقه عنكم(٣)؟! فإن كنتم تعلمون أنه لا رازق إلا الله فالتزموا ألا تعبدوا غيره.

وكما قال عز وجل: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَفْعَلُ مِنْ ذَلِكُمْ مِنْ شَيْءٍ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [الروم: ٤٠].

٤- عدم النصرة:

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية: ١٥/٢٧١-٢٧٤.

(٢) يهِدّي أي: يَهْتدي، وعبر عن الشركاء بما يدل على أنها قابلة للاهتداء وبمن التي للعاقل مع كونهم ليسوا كذلك؛ لأنهم نزّلوها منزلة من يعقل، أو لوجود الهداية في بعض الشركاء، كعيسى والملائكة وعزير. انظر: زاد المسير: ٤/٣١، وحاشية الشهاب على تفسير البيضاوي: ٥/٢٧، وقد فسر الفراء الاهتداء في آخر الآية بأنه الانتقال من مكان إلى مكان، انظر: معاني القرآن: ١/٤٦٤، ولا يخفى بعدُه وعدم توافقه مع قوله تعالى: ﴿أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ﴾.

(٣) انظر: تفسير القرآن العظيم لابن كثير: ٤/٤٢١.

وقد نبه الله تعالى إلى هذه الدلالة في مواضع عدة، كما في قوله عز وجل: ﴿أَمَّنْ هَذَا الَّذِي هُوَ جُنْدٌ لَكُمْ يَنْصُرُكُمْ مِنْ دُونِ الرَّحْمَنِ إِنِ الْكَافِرُونَ إِلَّا فِي غُرُورٍ﴾ [الملك: ٢٠]، وقوله في وصف الشركاء: ﴿وَلَا يَسْتَطِيعُونَ لَهُمْ نَصْرًا﴾ [الأعراف: ١٩٢]، وقوله: ﴿وَالَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ لَا يَسْتَطِيعُونَ نَصْرَكُمْ﴾ [الأعراف: ١٩٧]، وجاء الاحتجاج صراحة على بطلان عبادة الآلهة بدلالة حلول العذاب بعابديها جزاء عبادتها، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَهْلَكْنَا مَا حَوْلَكُمْ مِنَ الْقُرَى وَصَرَّفْنَا الْآيَاتِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ * فَلَوْلَا نَصَرَهُمُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ قُرْبَانًا آلِهَةً بَلْ ضَلُّوا عَنْهُمْ وَذَلِكَ إِفْكُهُمْ وَمَا كَانُوا يَفْتَرُونَ﴾ [الأحقاف: ٢٧، ٢٨].

وقوله تعالى: ﴿ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْقُرَى نَقُصُّهُ عَلَيْكَ مِنْهَا قَائِمٌ وَحَصِيدٌ * وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِنْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ فَمَا أَغْنَتْ عَنْهُمْ آلِهَتُهُمُ الَّتِي يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ لَمَّا جَاءَ أَمْرُ رَبِّكَ وَمَا زَادُوهُمْ غَيْرَ تَتْبِيبٍ﴾ [هود: ١٠٠، ١٠١]، وهذان السياقان يدلان على بطلان الشرك في العبادة من وجهين:

الأول: أنها لو كانت حقًا ما عُذبوا.

الثاني: أن معبوداتهم لم تدفع عنهم العذاب، فدل على أنها ليست أهلًا لأن تعبد.

المطلب الثاني

إبطال عبادة الشركاء بدلالة اتصافهم بالنقص

سبقت الإشارة إلى أن من لم يتصف بالكمال المطلق لزمه الاتصاف بالنقص، وأن هذا منافٍ للتعبد فطرة وعقلًا، والقرآن مملوء بالاستدلال العقلي على بطلان الشرك من هذا الباب. وهو مع دلالته على بطلان عبادة غير الله تعالى، يدل دلالة صريحة على ثبوت صفات الجلال والكمال للإله الحق، كما سبق بيانه. ومن الإشارات الإجمالية إلى هذا الدليل قوله تعالى: ﴿وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ قُلْ سَمُّوهُمْ﴾ [الرعد: ٣٣].

ووجه الشاهد في هذه الآية: أن تسمية هذه الآلهة المجعولة شركاء لله تعالى المأمور به في الآية يكشف حقيقة حالها؛ فإنها إن سُمّيت بأسماء الإله الحق، كالحي القيوم الخالق البارئ، ظهر زيفها، من عدم موافقة هذه الأسماء لحقيقتها، وإن سميت بأسمائها الحقيقية، كالحجارة والأصنام وغيرها من سائر المعبودات من دون الله، ظهر بطلان عبادتها بما دلت عليه أسماؤها الحقيقية من نقص.

يقول ابن تيمية معلقا على هذه الآية:

(قد حام حول معنى هذه الآية كثير من المفسرين، فما شفوا عليلًا، ولا أرووا غليلًا، وإن كان ما قالوه صحيحا، فتأمل ما قبل الآية وما بعدها يُطلعك على حقيقة المعنى، فإنه سبحانه يقول: ﴿أَفَمَنْ هُوَ قَائِمٌ عَلَى كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ﴾ [الرعد: ٣٣]، وهذا استفهام تقرير، يتضمن إقامة الحجة عليهم، ونفي كل معبود مع الله، الذي هو قائم على كل نفس بما كسبت، بعلمه وقدرته، وجزائه في الدنيا والآخرة، فهو رقيب عليها، حافظ لأعمالها، مجاز لها بما كسبت، فإذا جعلتم أولئك شركاء فسموهم إذًا بالأسماء التي يسمى بها القائم على كل نفس بما كسبت؛ فإنه سبحانه يسمى بالحي القيوم، المحيي المميت، السميع البصير، الغني عما سواه، وكل شيء فقير إليه، ووجود كل شيء به، فهل تستحق آلهتكم اسمًا من تلك الأسماء؟!

فإذا كانت آلهة حقا فسموها باسمٍ من هذه الأسماء، وذلك بهتٌ بيّن، فإذا انتفى عنها ذلك عُلم بطلانها كما عُلم بطلان مسمّاها.

وأما إن سمّوها بأسمائها الصادقة عليها، كالحجارة وغيرها من الجمادات، أو البقر وغيرها من الحيوانات، أو الشياطين، أو الكواكب المسخرات تحت أوامر الرب، وغيرها من الأسماء التي هي أسماء مخلوقات محتاجة، مدبرة مقهورة، فهذه أسماؤها الحق، وهي تبطل إلهيتها؛ لأن الأسماء التي من لوازم الإلهية مستحيلة عليها، فظهر أن تسميتها آلهة من أكبر الأدلة على بطلان إلهيتها، وامتناع كونها شركاء لله عز

وجل)[1].

ومن صفات النقص التي نبه القرآن إلى دلالتها على بطلان عبادة الموصوف بها ما يلي:

أولا: عدم السمع والبصر:

وهذا مما استدل به إبراهيم -عليه السلام- على أبيه في بطلان عبادته الأصنام، حيث قال فيما أخبر الله تعالى عنه: ﴿يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنْكَ شَيْئًا﴾ [مريم: ٤٢]، وعلى قومه حيث سألهم عن آلهتهم: ﴿هَلْ يَسْمَعُونَكُمْ إِذْ تَدْعُونَ﴾ [الشعراء: ٧٢]، وجعلها الله تعالى علامة على بطلان دعاء غيره، حيث يقول: ﴿إِنْ تَدْعُوهُمْ لَا يَسْمَعُوا دُعَاءَكُمْ وَلَوْ سَمِعُوا مَا اسْتَجَابُوا لَكُمْ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكْفُرُونَ بِشِرْكِكُمْ وَلَا يُنَبِّئُكَ مِثْلُ خَبِيرٍ﴾ [فاطر: ١٤].

ويقول عز وجل: ﴿أَلَهُمْ أَرْجُلٌ يَمْشُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ أَيْدٍ يَبْطِشُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ أَعْيُنٌ يُبْصِرُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا﴾[2] [الأعراف: ١٩٥].

ويقول عز وجل: ﴿وَإِنْ تَدْعُوهُمْ إِلَى الْهُدَى لَا يَسْمَعُوا وَتَرَاهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ﴾[3] [الأعراف: ١٩٨].

ووجه الاستدلال في هذه الآيات ظاهر من بيان أن هذه الآلهة المدعوة من دون الله تعالى هي أقل حالًا ممن يدعوها ويستغيث بها، وهم أقدر منها على القيام ببعض مصالحهم، حيث فقدت الجوارح التي هي أدوات الكسب، التي يُناط بها النفع والضر، فكيف يصح أن تُرفع إلى مقام الألوهية مع أن الحس والمشاهدة يشهدان بكونها دون الصفات البشرية؟![4].

ثانيا: عدم القدرة على الكلام.

وقد نبه الخليل إبراهيم -عليه السلام- إلى دلالة هذا الوصف على نقص الأصنام، مما يدل على بطلان إلهيتها، حيث قال لها فيما أخبر الله تعالى عنه: ﴿مَا لَكُمْ لَا تَنْطِقُونَ﴾[5] [الصافات: ٩٢]، ونبه قومه إلى ذلك حيث قال لهم فيما أخبر الله: ﴿فَاسْأَلُوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ﴾ [الأنبياء: ٦٣].

وقال تعالى عن قوم موسى وعبادتهم العجل: ﴿أَفَلَا يَرَوْنَ أَلَّا يَرْجِعُ إِلَيْهِمْ قَوْلًا وَلَا يَمْلِكُ لَهُمْ ضَرًّا وَلَا

---

(١) مجموع الفتاوى: ١٩٦/١٥، ١٩٧ [بتصرف].

(٢) انظر: تعليق ابن القيم على هذه الآية في إعلام الموقعين: ١٩٩/١، ٢٠٠.

(٣) في المراد بهذه الآية قولان كلاهما يحتمله السياق، الأول: أنهم أصنام، ورُوي عن السدي. والثاني: أنهم المشركون، وروي عن مجاهد، والاستشهاد بالآية هنا على الأول، انظر: جامع البيان: ١٥٢/٩، ١٥٣.

(٤) انظر: تفسير المنار لمحمد رشيد رضا: ٥٢٩/٩.

(٥) وقد قال إبراهيم -عليه السلام- ذلك تهكما واستهزاءً بالأصنام، واحتقارًا لشأنها، ولا يمنع هذا من تضمن الآية للدلالة المذكورة.

نَفْعًا﴾ [طه: ٨٩].

فاستدل بعدم مخاطبته لهم على بطلان عبادته وألوهيته. ومثله قوله تعالى: ﴿أَلَمْ يَرَوْا أَنَّهُ لَا يُكَلِّمُهُمْ وَلَا يَهْدِيهِمْ سَبِيلًا اتَّخَذُوهُ وَكَانُوا ظَالِمِينَ﴾ [الاعراف: ١٤٨].

وفي هذا المعنى ما ضرب الله تعالى من المثل لنفسه ولما يُعبد من دونه، حيث قال تعالى: ﴿وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلَيْنِ أَحَدُهُمَا أَبْكَمُ لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَى مَوْلَاهُ أَيْنَمَا يُوَجِّهْهُ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ هَلْ يَسْتَوِي هُوَ وَمَنْ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَهُوَ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [النحل: ٧٦].

قال ابن القيم: (فالصنم الذي يُعبد من دونه بمنزلة رجل أبكم، لا يعقل ولا ينطق، بل هو أبكم القلب واللسان، قد عدم النطق القلبي واللسان[١]، ومع هذا فهو عاجز ولا يقدر على شيء البتة، وعلى هذا فأينما أرسلته لا يأتيك بخير، ولا يقضي لك حاجة، والله سبحانه حي قادر متكلم، يأمر بالعدل وهو على صراط مستقيم، وهذا وصف له بغاية الكمال والحمد)[٢].

ثالثا: حاجتها للطعام والشراب، وأنها مخلوقة مفتقرة فانية.

وسبب كون الطعام والشراب صفة نقص: هو منافاتها الغنى المطلق، والحياة الكاملة، واستلزامها كثيرًا من الآفات، كقضاء الحاجة، والجوع والعطش، والموت، وغير ذلك من اللوازم التي لا تليق بمقام الألوهية، لذلك نزّه الله تعالى نفسه عنها في قوله: ﴿وَهُوَ يُطْعِمُ وَلَا يَطْعَمُ﴾، على قراءة من قرأ الفعل الثاني بفتح الياء والعين، وهي قراءة سعيد بن جبير ومجاهد والأعمش، وهي موافقة لأحد الأقوال في تفسير الصمد، وهو أنه الذي لا جوف له، ولا يأكل الطعام[٣]. وبهذه الحجة أبطل الله تعالى ألوهية عيسى ابن مريم التي ادعاها النصارى، حيث يقول تبارك وتعالى: ﴿مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ انْظُرْ كَيْفَ نُبَيِّنُ لَهُمُ الْآيَاتِ ثُمَّ انْظُرْ أَنَّى يُؤْفَكُونَ﴾ [المائد: ٧٥].

فهذه الآية الكريمة أبطلت ألوهية المسيح وأمه من وجهين كما يقول ابن القيم:

(الأول: حاجتهما إلى الطعام والشراب، الدالة على ضعف بنيتهما عن القيام بنفسيهما، ومَن هذا حاله لا يكون إلها، إذ من لوازم الإله أن يكون غنيا.

الثاني: استلزام ذلك حصول الفضلات القذرة، التي يتنزه عنها مقام الألوهية، ولهذا -والله أعلم- كُنّي عنها في الآية بلازمها الذي هو أكل الطعام.

فكيف يليق بالرب سبحانه أن يتخذ صاحبةً وولدًا من هذا الجنس؟! ولو كان يليق به ذلك أو يمكن

---

(١) كذا، ولعلها: اللساني.

(٢) إعلام الموقعين: ٢١٢/١.

(٣) انظر: أضواء البيان: ١٦٦/٢، ١٦٧، وانظر هذه القراءة الشاذة في إتحاف فضلاء البشر للبنا: ٦/٢، حيث ذكرها عن الحسن والمطوّعي.

لكان الأولى به أن يكون من جنس لا يأكل ولا يشرب، ولا يكون منه الفضلات المستقذرة التي يُستحيا منها، ويُرغب عن ذكرها)[1].

وأما الموت فهو من لوازم الطعام والشراب كما سبق، ولا تخفى منافاته للاتصاف بكمال الحياة اللائقة بمقام الألوهية، فنزه الله تعالى نفسه من ذلك بقوله: ﴿وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ وَسَبِّحْ بِحَمْدِهِ﴾ [الفرقان: ٥٨]، كما أشار إلى دلالته على بطلان ألوهية المتصف به كما في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ * أَمْوَاتٌ غَيْرُ أَحْيَاءٍ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ﴾ [النحل: ٢٠، ٢١].

ومعنى كونها أمواتا في هذه الآية: أنها جمادات لا حياة فيها، فكل ما كان خاليا من الحياة صح وصفه بالموت، ولو لم يقبل الحياة أصلًا، وكان أنقص مما هو موصوف بالحياة[2].

ولا شك أن في هذا الدليل أبلغ الرد على عباد القبور، والمستغيثين بالموتى، وعلى من يعتقد فيهم القدرة على النفع والضر، أو التصرف والتدبير لشيء من أحوال الخلق.

وقد استدل نبينا ﷺ بهذا الوصف على بطلان ألوهية المسيح -عليه السلام- كما هي دعوى النصارى.

فقد روى ابن جرير الطبري بإسناده عن الربيع[3] قال: إن النصارى أتوا رسول الله ﷺ فخاصموه في عيسى ابن مريم، وقالوا له: من أبوه؟ وقالوا على الله الكذب والبهتان، لا إله إلا هو، لم يتخذ صاحبة ولا ولدًا، فقال لهم النبي ﷺ: >ألستم تعلمون أنه لا يكون ولد إلا وهو يشبه أباه؟!<.

قالوا: نعم.

قال: >ألستم تعلمون أن ربنا حي لا يموت، وأن عيسى يأتي عليه الفناء؟!<

قالوا بلى... إلى آخر الحديث[4].

وقد أكّد الله تعالى بطلان أُلوهية عيسى -عليه السلام- بالتنبيه إلى بشريته، وأنه كغيره من الناس، يعتريه ما يعتريهم من الأحوال والأطوار، حتى قال ابن جرير في قوله تعالى في وصف عيسى: ﴿وَيُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا﴾ [آل عمران: ٤٦]: إن الله تعالى إنما أخبر بأنه يتكلم كهلًا، مع أن الغالب أن الناس يتكلمون كذلك، تأكيدًا على مماثلته لغيره من الناس، وأنه كان يعاني ما يعانيه غيره من التقلب في

---

(١) الصواعق المرسلة: ٤٨٢/٢، ٤٨٣، [بتصرف].

(٢) انظر: التدمرية لابن تيمية: ص١٦٠.

(٣) هو ابن أنس البكري، روى عن أنس بن مالك وأبي العالية والحسن البصري، توفي سنة ١٣٩ أو ١٤٠ هـ. انظر: تهذيب التهذيب لابن حجر العسقلاني: ٢٠٧/٣.

(٤) جامع البيان: ١٠٨/٣، ١٠٩، والحديث مرسل، وقد ذكره ابن تيمية في الجواب الصحيح: ١٩٦/١.

الأحداث طفلًا ثم كهلًا، ومرور الأزمنة والأيام عليه من صغر إلى كبر، ومن حال إلى حال، مما لا يجوز على الإله الحق(١).

رابعا: أفولها واحتجابها.

وبهذا احتج إبراهيم -عليه السلام- على بطلان عبادة قومه للكواكب، كما قص الله تعالى عنه ذلك في قوله: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ آزَرَ أَتَتَّخِذُ أَصْنَامًا آلِهَةً إِنِّي أَرَاكَ وَقَوْمَكَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ * وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ * فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي(٢) فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ﴾ الآيات إلى قوله تعالى: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَا(٣) آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَنْ نَشَاءُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ﴾ [الأنعام: ٧٤-٨٣]، ويتبين وجه دلالة الأُفول على بطلان عبادة الآفل بأمور، منها:

١- أن الأفول مغيب واحتجاب عن الخلق، والشأن في الإله الحق أن يكون دائم الشهود والمرافقة لخلقه، ليدبّر شؤونهم، ويقوم على مصالحهم، فدل مغيب الكوكب والشمس والقمر على بطلان عبادتهما؛ لأنها لا تُغني شيئًا عن عابديها حال مغيبها(٤).

٢- ما ذكره صاحب تفسير المنار، من أن العاقل السليم الفطرة والذوق، لا يختار لنفسه حب شيء يغيب عنه، ويوحشه فقد جماله وكماله، حتى في الحُب الذي هو دون حب العبادة، فكيف بحب العبادة الذي هو أعلى الحب وأكمله؟! فإنه لا يجوز أن يكون إلا للرب الحاضر القريب، السميع البصير الرقيب، الذي لا يغيب ولا يأفُل، ولا ينسى ولا يذهل، والظاهر في كل شيء بآياته وتجليه، الباطن في كل شيء بِحكمته ولطفه الخفي فيه(٥).

---

(١) انظر: جامع البيان: ٣/٢٧٢.

(٢) هل كان إبراهيم في قوله عن الكوكب: ﴿هَذَا رَبِّي﴾ ناظرًا يبحث عن الحقيقة وينشدها، أم أنه كان مناظرًا لقومه يريد إقامة الحجة عليهم، مع اطمئنان قلبه ومعرفته لربه؟ قولان للعلماء، وأكثر المحققين على الثاني، وممن رجح الأول ابن جرير في تفسيره: ٧/٢٥٠ وابن الوزير اليماني في البرهان القاطع: ص١٠٦ وما بعدها، وممن رجح الثاني الحافظ ابن كثير في تفسيره: ٢/١٦٩، ١٧٠، والشنقيطي في أضواء البيان: ٢/١٨٠، ونص على أن القرآن يبطل القول الأول، وإن كان لفظ الآية يحتمل القولين.

(٣) التحقيق أن قول إبراهيم: ﴿لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ﴾ داخل في هذه الحجة، خلافا لمن زعم أن الحجة مختصة بقوله: ﴿وَكَيْفَ أَخَافُ مَا أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُمْ بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا﴾ [الأنعام: ٨١]، انظر: آداب البحث والمناظرة للشنقيطي: ٢/٨٢، ٨٣.

(٤) انظر: التحرير والتنوير لابن عاشور: ٧/٣٢٠، ٣٢١.

(٥) انظر: تفسير المنار: ٧/٥٥٨.

وقد زعم كل من المتفلسفة وأهل الكلام أن الأفول في هذه الآيات معناه الحركة والتغيّر، وأن إبراهيم استدل على بطلان ربوبية الكواكب بطريقة الأعراض والأجسام، حيث جعل حلول الحوادث بهذه الكواكب دليلًا على حدوثها، على قول المتكلمين(١)، أو أنه جعل أفولها دليلًا على إمكانها على قول الفلاسفة(٢).

وقد أبطل شيخ الإسلام ابن تيمية هذا القول من الوجوه التالية:

١- لو كان قول إبراهيم: ﴿هَذَا رَبِّي﴾ معناه: هذا رب العالمين، لكانت الحجة عليهم لا لهم: لأنه حينئذ لم تكن الحركة عنده مانعة من كونه رب العالمين، وإنما المانع الأفول(٣).

٢- أن الأفول باتفاق أهل اللغة والتفسير هو المغيب والاحتجاب، لا الحركة والانتقال. ويطلق على ذهاب ضوء القمر والكواكب بطلوع الشمس، كما يطلق على غروب هذه الأجرام(٤).

٣- أن إبراهيم -عليه السلام- لو استدل بالحركة لكان من حين بزغت الكواكب استدل بذلك، ولم ينتظر حتى المغيب، ولكان نفس الحركة التي يشاهدها من حين تطلع إلى أن تغيب هي الأفول.

٤- أن إبراهيم لم يكن يعني بقوله: ﴿هَذَا رَبِّي﴾ أنه رب العالمين على أي وجه قاله، ولا اعتقد ذلك قومُه ولا غيرهم، وإنما كان الذي يقول ذلك يتخذه ربًا يعبده لينال بذلك أغراضه، كما كان عباد الكواكب يفعلون ذلك، وكان قومه من هؤلاء، لم يكونوا جاحدين للصانع، بل مشركين به(٥).

وبهذا يظهر أن إبراهيم -عليه السلام- إنما كان بصدد إبطال عبادة قومه لغير الله تعالى، وأنه إنما احتج بالأفول على هذا المطلب لا غير، وأن الأفول والمغيب والاحتجاب صفات نقص تدل على بطلان

---

(١) انظر: تفسير الرازي: ٥٤/١٣، وانظر ردّ شيخ الإسلام على استدلال الرازي بهذه الآيات على نفي قيام الحوادث بذات الله تعالى في درء تعارض العقل والنقل: ٢١٦/٢.

(٢) انظر: مناهج الأدلة لابن رشد: ص٥٢، وانظر ردّ ابن تيمية عليه في درء تعارض العقل والنقل: ٨٢/٩، وما بعدها. وانظر أيضا ردّ ابن تيمية على القرامطة في استدلالهم بهذه الآيات على مذهبهم الفاسد في درء تعارض العقل والنقل: ٣١٥/١-٣١٧.

(٣) انظر: منهاج السنة: ١٩٦/٢.

(٤) انظر: شرح حديث النزول لابن تيمية: ص٤٢٣.

(٥) انظر: درء تعارض العقل والنقل: ٣٥٦/٨، وانظر هذه الوجوه في درء تعارض العقل والنقل: ١٠٩/١-١١٢، ٣١١-٣١٧، و٣٥٥/٨، ٣٥٦، ومنهاج السنة: ١٩٤/٢-١٩٦، ومجموع الفتاوى: ٢٥٣/٦-٢٥٦، والرد على المنطقيين: ٣٠٤-٣٠٧، وشرح حديث النزول: ٤٢٣-٤٢٦. وانظر كلام الدارمي في ردّه على بشر المريسي في عقائد السلف: ٤١٢، ٤١٣. وموافقة ابن الوزير لابن تيمية في هذا النقد في كتابه البرهان القاطع: ص١٠٣، ١٠٤، مع مخالفته له في أن إبراهيم كان ناظرًا لا مناظرًا كما يرجح ابن تيمية وغيره.

عبادة من يتصف بها.

وإذا تقرر هذا، فقد يرد سؤال عن كيفية الجمع بينه وبين قول النبي ﷺ عن ربه -تبارك وتعالى- فيما رواه مسلم بسنده عن أبي موسى رضي الله عنه: >حجابه النّور< وفي رواية >النار، لو كشفه لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه<[١]، وكذلك ما جاء عن بعض السلف في تفسير قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾ [البقرة: ٣] أنه الله تعالى[٢].

والجواب: أنه لا إشكال هنا البتة؛ فإن الله تعالى رقيب شهيد على خلقه لم يغب عنهم طرفة عين، كما قال تعالى: ﴿وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ [البروج: ٩]، وكما قال النبي ﷺ فيما رواه مسلم بسنده عن أبي هريرة: >وأنت الباطن فليس دونك شيء<[٣]، وليس احتجابه عن خلقه كاحتجاب الكواكب وأفولها ومغيبها، وإنما احتجب -سبحانه وتعالى- بحجاب النور، للحكمة التي بينها الحديث، وهي أن يحترق خلقه بسبحات[٤] وجه -تعالى وتقدّس-، فاحتجابه -تبارك وتعالى- إنما كان لكمال عظمته وهيبته وجلال أنواره ولنقص الخلائق وقصورهم عن إطاقة تلك الأنوار القدسية، روى الإمام مسلم بسنده عن أبي ذرٍّ رضي الله عنه أنه سأل النبي ﷺ: هل رأيت ربك؟ فقال: >نور أنّى أراه؟<[٥]، فعدم رؤية الباري تعالى رؤيةً حسية في الدنيا إنما انتفت لقيام مانع في الأبصار، لا لمغيب العزيز الجبار، وسوف يزول هذا المانع بقدرة الله تعالى في الآخرة، في حق المؤمنين الموعودين برؤية ربهم في الجنة.

أما الإخبار عن الله تعالى بالغياب، المأخوذُ من تفسير بعض السلف لقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾، فقد يُتوهم تعارضه مع قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا غَائِبِينَ﴾ [الأعراف: ٧]، ومع ما تقرر سابقا من أن الغياب والأفول والاحتجاب صفة نقص جعلها الخليل دليلًا على بطلان عبادة الكوكب.

والواقع ألا تعارض إطلاقا، وذلك أن اسم الغيب والغائب من الأمور الإضافية، يراد به ما غاب عنّا فلم ندركه، ويراد به ما غاب عنا لم يدركنا، والله سبحانه ليس غائبا، ولكن لما لم يره العباد كان غيبا، ولذا يدخل في الغيب الذي يؤمَن به وليس هو بغائب؛ فإن الغائب اسم فاعل، وأما الغيب فهو مصدر، فتسميته باسم المصدر دون الفاعل فيه تنبيه على النسبة إلى الغير، أي: ليس هو بنفسه غائبا، إنما غاب

---

(١) الصحيح، كتاب الإيمان، باب في قوله عليه السلام: إن الله لا ينام، وفي قوله: حجابه النور... (١٤١/١)؛ حديث رقم: (١٧٩).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية: ٥١/١٤.

(٣) الصحيح، كتاب الذكر، باب ما يقول عند النوم، (١٦٥٥/٤)، حديث رقم: (٢٧١٣).

(٤) قال النووي: (قال صاحب العين والهروي وجميع الشارحين للحديث من اللغويين والمحدثين: معنى سبحات وجهه: نوره وجلاله وبهاؤه) شرح صحيح مسلم: ١٣/٣، ١٤.

(٥) الصحيح، كتاب الإيمان، باب في قوله عليه السلام: نور أنّى أراه... (١٤١/١)، حديث رقم: (١٧٨).

عن غيره أو غاب غيره عنه، فالمعنى في كونه غيبا هو انتفاء شهودنا له[1].

خامسا: عجزها عن الدفاع عن نفسها والكيد بأعدائها.

وهذا معنى قوله تعالى في وصف الشركاء: ﴿وَلَا أَنْفُسَهُمْ يَنْصُرُونَ﴾ [الأعراف: ١٩٢، ١٩٧]، وقوله تعالى: ﴿لَا يَسْتَطِيعُونَ نَصْرَ أَنْفُسِهِمْ وَلَا هُمْ مِنَّا يُصْحَبُونَ﴾ [الأنبياء: ٤٣]، وبهذا الوصف فيها أراد الخليل -عليه السلام- أن يدل قومه على بطلان عبادتها حين حطمها، كما أخبر الله تعالى عنه بقوله: ﴿فَرَاغَ عَلَيْهِمْ ضَرْبًا بِالْيَمِينِ﴾ [الصافات: ٩٣]، وقوله: ﴿فَجَعَلَهُمْ جُذَاذًا إِلَّا كَبِيرًا لَهُمْ لَعَلَّهُمْ إِلَيْهِ يَرْجِعُونَ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَاسْأَلُوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ﴾ [الأنبياء: ٥٨-٦٣].

وقد رُوي في السيرة أن عمرو بن الجموح[2] كان قد اتخذ في داره صنمًا من خشب يقال له: مناة، فكان ابنه معاذ يسري بالليل هو ومعاذ بن جبل على ذلك الصنم فيطرحونه منكسًا على رأسه في حفرة يتخذها الناس للعذرة، فإذا أصبح عمرو قال: ويلكم، من عدا على آلهتنا هذه الليلة؟ فيأخذه ويغسله ويطيبه، ثم يعود المعاذان إلى فعلهما فيه، فلما أكثرا عليه، جاءه عمرو بسيفه فعلقه عليه وقال له: إني والله ما أعلم من يصنع بك ما ترى؛ فإن كان فيك خيرٌ فامتنع، فهذا السيف معك، فغدا عليه الشابان، فأخذا السيف من عنقه، ثم قرنا به كلبا ميتا، وألقياه في بئر، فلما رآه عمر على تلك الحال ثاب إلى عقله، وأسلم وحسن إسلامه، وأنشأ يقول في صنمه:

والله لو كنت إلها لم تكنْ ... أنت وكلب وسط بئر في قرنْ

أفٍّ لملقاك إلها مستدن ... الآن فتشناك عن سوء الغبن[3]

وأما عجز الآلهة عن الكيد بأعدائها، فقد اتخذه الأنبياء برهانا على بطلانها، واحتجوا به على المشركين، حيث تحدوهم غاية التحدي أن يُلحقوا بهم هم وشركاؤهم أدنى أذى، وذلك على الرغم مما صرح به الرسل من احتقارٍ وتسفيه لشأن هذه الآلهة ومن يعبدها، ووصفها بما هي أهله من العجز والنقص، كما ذكر الله تعالى ذلك عن بعض أنبيائه:

فقال عن نوح -عليه السلام-: ﴿وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ نُوحٍ إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ إِنْ كَانَ كَبُرَ عَلَيْكُمْ مَقَامِي وَتَذْكِيرِي بِآيَاتِ اللَّهِ فَعَلَى اللَّهِ تَوَكَّلْتُ فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُنْ أَمْرُكُمْ عَلَيْكُمْ غُمَّةً ثُمَّ اقْضُوا إِلَيَّ وَلَا تُنْظِرُونِ﴾ [يونس: ٧١].

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية: ٥٢/١٤، ٥٣.

(٢) هو الصحابي الجليل عمرو بن الجموح بن زيد بن حرام بن كعب بن غنم بن سلمة الأنصاري السلمي، من سادات الأنصار، استشهد يوم أحد، وبشره النبي ﷺ بالجنة. انظر: الإصابة: ٥٢٢/٢، ٥٢٣.

(٣) السيرة النبوية لابن هشام: ٤٥٢/١، ٤٥٣ باختصار.

وقال عن هود -عليه السلام- حين قال له قومه: ﴿إِنْ نَقُولُ إِلَّا اعْتَرَاكَ بَعْضُ آلِهَتِنَا بِسُوءٍ قَالَ إِنِّي أُشْهِدُ اللَّهَ وَاشْهَدُوا أَنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ * مِنْ دُونِهِ فَكِيدُونِي جَمِيعًا ثُمَّ لَا تُنْظِرُونِ * إِنِّي تَوَكَّلْتُ عَلَى اللَّهِ رَبِّي وَرَبِّكُمْ مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [هود: ٥٤-٥٦].

وقال في حق إبراهيم -عليه السلام-: ﴿وَلَا أَخَافُ مَا تُشْرِكُونَ بِهِ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ رَبِّي شَيْئًا وَسِعَ رَبِّي كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ * وَكَيْفَ أَخَافُ مَا أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُمْ بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا فَأَيُّ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالْأَمْنِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ * الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ﴾ [الأنعام: ٨٠-٨٢].

وأمر نبيه محمدًا -عليه أفضل الصلاة والسلام- بقوله: ﴿قُلِ ادْعُوا شُرَكَاءَكُمْ ثُمَّ كِيدُونِ فَلَا تُنْظِرُونِ * إِنَّ وَلِيِّيَ اللَّهُ الَّذِي نَزَّلَ الْكِتَابَ وَهُوَ يَتَوَلَّى الصَّالِحِينَ﴾ [الأعراف: ١٩٥، ١٩٦].

سادسًا: أنها ترد النار.

كما دل عليه قوله تعالى في كفار قريش: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنْتُمْ لَهَا وَارِدُونَ * لَوْ كَانَ هَؤُلَاءِ آلِهَةً مَا وَرَدُوهَا وَكُلٌّ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ [الأنبياء: ٩٨، ٩٩].

وهذا الوصف في الحقيقة ليس دليلًا عقليا مستقلًا قائما بذاته على بطلان إلهية هذه الأصنام، أو غيرها من المعبودات التي تَرِد النار مع عابديها؛ لأن دلالته إذًا تكون متوقفة على ورود هذه الآلهة المزعومة النار، وهي لَمّا تَرِد، والحاصل أن الخطاب بهذه الآية وُجّه إلى الكفار في الدنيا قبل حصول الورود، فلذلك لا يقال: إنّه دليل تامٌّ مستقل على بطلان الآلهة إلا بعد ورودها النار مع عابديها، وشهودهم ذلك.

ويقال عن دلالة هذه الآية -كما عبر سيد قطب-: إنه (برهان وجداني، ينتزع من هذا المشهد المعروض عليهم في الدنيا، وكأنما هو واقع في الآخرة)[1].

فالآية إذًا أريد بها الزجر والتهديد في الدنيا، بعرض مشهد القيامة، والتبكيت والتوبيخ في الآخرة بعد حصول الورود.

ومما يدل على ذلك سياق الآيات قبلها وبعدها، فإنه ذكر قبلها قيام الساعة وما يحصل فيها من بهوت الكفات، وذعرهم، ودعوتهم بالويل والثبور، وتحسرهم على تفريطهم، ثم وجّه الخطاب لهم ببيان مآلهم ومصيرهم، هم وآلهتهم، ثم جاءت هذه الآية موبخة لهم ومبكّتة، زيادةً في التنكيل بهم، ثم جاء وصف حالهم في النار.

فقال تعالى في هذه الآيات: ﴿وَاقْتَرَبَ الْوَعْدُ الْحَقُّ فَإِذَا هِيَ شَاخِصَةٌ أَبْصَارُ الَّذِينَ كَفَرُوا يَا وَيْلَنَا قَدْ كُنَّا فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا بَلْ كُنَّا ظَالِمِينَ * إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنْتُمْ لَهَا وَارِدُونَ * لَوْ

---

(١) ١٧/٢٣٩٩.

كَانَ هَؤُلَاءِ آَلِهَةً مَا وَرَدُوهَا وَكُلٌّ فِيهَا خَالِدُونَ * لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَهُمْ فِيهَا لَا يَسْمَعُونَ﴾ [الأنبياء: ٩٧-١٠٠].

فظاهرٌ من السياق إذن أن قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ هَؤُلَاءِ آَلِهَةً مَا وَرَدُوهَا﴾، أنه من تمام ما يقال لهم يوم القيامة، توبيخا وتقريعا لهم على ما كان منهم من عبادتها.

وإذ تقرر هذا فلا يتوجه الخطاب لهم في الدنيا بهذه الآية إلا على سبيل التخويف والتهديد، لا على سبيل الاحتجاج والاستدلال.

اللهم إلا أن يقال: إنه لا مانع من توجّه هذا الاستدلال والاحتجاج عليهم باعتبار انضمامه إلى الدلائل والبراهين الأخرى القاطعة، التي دلت على بطلان عبادتها، وعلى صدق محمد -عليه الصلاة والسلام-، وأنه لا يخبر إلا بحق، وأن ما يذكره من ورودها النار واقع لا محالة، لما ثبت من صدقه وتأكُّد نبوّته، فحينئذ يكون الخطاب موجهًا إليهم في الدنيا على سبيل الاحتجاج.

ومما يؤيد هذا التوجيه، أن كفار قريش لم يجادلوا النبي ﷺ في هذه الحجة من هذه الجهة، وما ورد عنهم البتة أنهم قالوا له: كيف تحتج علينا بأمر لم نسلّمه لك بعد، ولم نؤمن لك فيه؟! بل إنهم ذهبوا يجادلونه في أمر آخر غير هذه المسألة، وهو أنه إذا كان كل من عُبد من دون الله سيدخل النار مع من عبده، فكيف الشأن بعيسى ابن مريم وقد عبده النصارى؟! حتى أنزل الله تعالى في الرد عليهم الآية التي بعد هذا السياق: ﴿إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَى أُولَئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ﴾ [الأنبياء: ١٠١].

فلا شك أن انصرافهم عن الطعن في الدليل على النحو الأول إلى التشغيب عليه على هذا النحو دال على أنهم لم يروا فيه مطعنًا في أصل دلالته، لما اقترن به واحتف من دلائل أخرى تدل على صدق النبي ﷺ وبطلان الأصنام، أو أنهم علموا أنه ما وُجّه إليهم على سبيل الدلالة المستقلة الفورية على بطلان الآلهة، كما تقدم آنفا.

وإذا كانت هذه الآية الكريمة ليست دليلًا تامًا مستقلًا على بطلان الآلهة، أو على الأقل موقوفة الدلالة على حصول الورود يوم القيامة، فما سبب إيرادها في هذا البحث الخاص بالأدلة العقلية؟

والجواب أنه ما كان لهذه الآية أن تورد في هذا البحث، لولا ما ذكره الرازي في تفسيره لها من شبهة خطيرة، أظهرتها بمظهر ضعيف، لا يليق بأدلة القرآن وحججه المنزلة من لدن حكيم خبير. فقد قال الرازي عند تفسيره هذه الآية ما نصه:

(هاهنا سؤال: وهو أن قوله: ﴿لَوْ كَانَ هَؤُلَاءِ آَلِهَةً مَا وَرَدُوهَا﴾ -لكنّهم وردوها، فهم ليسوا آلهة- حجة، وهذه الحجة إما أن يكون ذكَرها لنفسه أو لغيره، فإن ذكرها لنفسه فلا فائدة فيه؛ لأنه كان عالما بأنها ليست آلهة، وإن ذكرها لغيره فإما أن يذكرها لمن يصدق بنبوته أو لمن يكذب بنبوته؛ فإن ذكرها لمن صدّق بنبوته فلا حاجة إلى هذه الحجة؛ لأن كل من يصدق نبوته لم يقل بإلهية هذه الأصنام، وإن ذكرها

لمن يكذب نبوته فذلك المكذب لا يسلّم أن تلك الآلهة يردون النار، ويكذبونه في ذلك، فكان ذكر هذه الحجة ضائعا كيف كان، وأيضا القائلون بإلهيتها لم يعتقدوا فيها كونها مدبرة للعالم، وإلا لكانوا مجانين، بل اعتقدوا فيها كونها تماثيل الكواكب أو صور الشفعاء، وذلك لا يمنع من دخولها في النار.

وأُجيبَ عن ذلك بأن المفسرين قالوا: المعنى لو كان هؤلاء -يعني الأصنام- آلهةً على الحقيقة ما وردوها، أي: ما دخل عابدوها النار)[١].

ولا يخفى ضعف الجواب الذي أورده عن هذه الشبهة[٢]، فإن قوله تعالى: ﴿وَكُلٌّ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ يشمل العابد والمعبود، وحتى على فرض صحة ما ذكره عن المفسرين، فإن الشبهة لا تزال قائمة، والجواب الصحيح هو ما تقدم ذكره من أن الخطاب في الآية إنما يتجه إلى المشركين بعد ورودهم النار مع آلهتهم، وأنه قبل ذلك يكون بمثابة الوعيد والتهديد لهم، والله أعلم.

وأما الشبهة الثانية التي جاءت في كلام الرازي، وهي أن المشركين ما كانوا يعتقدون ربوبية هذه الآلهة، وإنما عبدوها للتقرب، وأن ذلك لا يمنع دخولها النار! فلا أدري ما وجه السؤال فيها أصلا؛ فإن ورود هذه الآلهة على النار على سبيل الإهانة والتبكيت لعابديها برهان على بطلان عبادتها دون شك، سواء اعتقد عابدوها فيها الربوبية، أو عبدوها للتقرب والشفاعة، فالدليل مستقيم على كلا الحالين.

وما ذكره من كونهم إنما عبدوها للتقرب هو الحق الذي شهد له القرآن، ولكن لا تعارض مع دلالة الآية بحال، والله أعلم.

وبعد، فهذه بعض الإشارات من الكتاب والسنة إلى دلالة النقص على بطلان الألوهية، وبالجملة فكل ما تقدم في المطلب السابق من الاستدلال على بطلان عبادة آلهة مع الله بعدم اتصافها بشيء من معاني الربوبية؛ فإنه يدخل في دلالة اتصافها بالنقص على بطلان ألوهيتها، إذ فقدان الاتصاف بمعاني الربوبية ولوازمها من أعظم النقص المنافي لكمال الألوهية.

---

(١) التفسير الكبير: ٢٢/٢٢٥.

(٢) هذا من أوضح الأمثلة لما قيل من أن الرازي يورد الشبهة نقدًا ويردها نسيئة.

المطلب الثالث

إبطال احتجاج المشركين بالشفاعة والزلفى

بالتأمل في الأدلة التي جاءت في القرآن الكريم لإبطال عبادة غير الله تعالى نعلم أن الحجة التي يمكن أن يدلي بها المشركون في العبادة لا تعدو أحد أمرين:

الأول: أن معبودهم قد شارك الله تعالى في بعض صفات الربوبية كالنفع والضر.

الثاني: أن معبودهم يقربهم إلى الله تعالى، ويشفع لهم عنده.

وغالب ما جاء في القرآن من إبطال الشرك في العبادة متجه إلى الأمر الأول، لا لأن الغالب على المشركين اعتقاد الربوبية في الآلهة، فإن القرآن قد صرح بأنهم كانوا مقرين بتوحيد الربوبية على وجه الإجمال، فلم يدّعوا وجود خالقين للعالم، أو أن لله تعالى شريكا في تدبير الأمر، بل الصواب أن هذا لم يقل به أحد من عقلاء بني آدم على الإطلاق، حتى فرعون في قوله: ﴿أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَى﴾ [النازعات: ٢٤]، لم يكن يدّعي أنه خالق العالم ومدبِّره، وإنما كان ذلك بمعنى أنه يجب على قومه طاعته والانقياد له، وعدم الاشتغال بطاعة غيره[١]، لكن قد يحصل منهم اعتقاد بعض خواص الخالق ثابتةً للمخلوق على سبيل التبع لا الاستقلال، كقول مشركي العرب: لبيك لا شريك لك، إلا شريكًا هو لك، تملكه وما ملك[٢]، وكاعتقاد النفع والضر، بل يمكن القول: إنه لا يكاد يخلو عابد لغير الله تعالى من اعتقاد بعض معاني الربوبية فيه[٣]، ولو النفع والضر على أقل تقدير، حتى ولو عبده على سبيل التقرب والتزلف، فإن اعتقاده أنه يملك إجابته، ويجلب له منفعة، أو يدفع عنه مضرّة، على أي وجه كان ذلك، شركٌ في الربوبية دون شك، وإن لم يعتقد مساواته لرب العالمين في الخلق والملك والتدبير، فكان غالب ما في القرآن من البراهين على بطلان الشرك في الألوهية منصبًا على الاستدلال بعدم اتصاف الشركاء بالربوبية؛ لأن انفراد الله تعالى بها وبالكمال المطلق دون غيره أعظم الأدلة وأوضحها وأظهرها دلالة على وجوب إفراده بالعبادة دون غيره، فكان للمبالغة في نفي ذلك عن الآلهة المتخذة من دون الله تعالى مع كون عابديها غالبا لا يعتقدونه فيها: دلالةٌ زائدة على مجرد إثبات عدم استحقاقها العبادة، وهي أنها لا تصلح عبادتها أصلًا ولا تصح، وأن ذلك قبيح ممتنع في العقول السليمة والفطر المستقيمة، ولهذا امتنع كل الامتناع أن يشرع الله تعالى أو يأذن في

---

(١) انظر: تفسير الرازي: ٦٤/٢٢.

(٢) انظر: تفسير الطبري: ٧٩/١٣.

(٣) انظر: حجة الله البالغة للدهلوي: ١٨٤/١.

عبادة غيره ولو على سبيل التقرب والتزلف.

وهذا هو الأمر الثاني الذي يحتج به المشركون على عبادة غير الله تعالى، وهو الذي عليه أكثر المشركين في العبادة، كما ذكر الله ذلك عنهم في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى﴾ [الزمر: ٣]، وقوله تعالى: ﴿وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَؤُلَاءِ شُفَعَاؤُنَا عِنْدَ اللَّهِ﴾ [يونس: ١٨].

وما تقدم في هذا الفصل كان في سبيل إبطال عبادة غير الله تعالى بالحجة الأولى، أما الحجة الثانية فتحتاج إلى مزيد بيان لإبطالها؛ فإن صاحبها ينكر أن يكون معبوده متصفًا بشيء من الربوبية، لكنه يزعم أن عبادة غيره على سبيل التقرب والوساطة سائغة، وأنها ربما تكون أولى من عبادة الله تعالى مباشرة، جريًا على عادة الناس مع ملوك الأرض في اتخاذ الوسائط والشفاعات، التي هي أعظم أسباب حصول المطلوب منهم، أو لأن العابد يكون أقل شأنا وأحقر منزلة من أن يتوجه مباشرة بالعبادة إلى الله تعالى، فلا بد له إذًا من التماس الوسيط الشافع من ذوي الحظوة والمنزلة عند الله تعالى من الأنبياء والأولياء وغيرهم، أو غير ذلك مما توحيه الشياطين إلى أوليائهم، مما يتوهمونه مسوغا لهم في التوجه إلى غير الله تعالى بالعبادة[1].

وإبطال هذه الحجة عقلًا يكون ببيان فساد الشرك من أصله، وقبحه في الفطر والعقول، ولو كان على سبيل التقرب والتزلف، كما دل على ذلك قوله تعالى: ﴿ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلًا فِيهِ شُرَكَاءُ مُتَشَاكِسُونَ وَرَجُلًا سَلَمًا لِرَجُلٍ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الزمر: ٢٩].

يقول ابن القيم: (هذا مثل ضربه الله لمن عبده وحده فسلم له، ولمن عَبد من دونه آلهة، فهم شركاء فيه متشاكسون عسرون، فهل يستوي في العقول هذا وهذا؟!

وقد أكثر الله تعالى من هذه الأمثال، ونوّعها مستدلًا بها على حسن شكره وعبادته، وقبح عبادة غيره، ولم يحتجّ عليهم بنفس الأمر، بل بما ركبه في عقولهم من الإقرار بذلك، وهذا كثير في القرآن، فمن تتبعه وجده)[2].

ومما دل على ذلك قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ فِي الرِّزْقِ فَمَا الَّذِينَ فُضِّلُوا بِرَادِّي رِزْقِهِمْ عَلَى مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَهُمْ فِيهِ سَوَاءٌ أَفَبِنِعْمَةِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ﴾ [النحل: ٧١].

فإن هذا مَثَل ضربه الله تعالى للمشركين به، ينكر فيه عليهم مساواة عبيده به في العبادة، في حين إنهم لا يرضَون أن يكونوا هم وعبيدهم سواءً فيما رزقهم الله تعالى من رزق.

روى ابن جرير بسنده عن ابن عباس أنه قال في معنى الآية: (يقول: لم يكونوا ليشركوا عبيدهم في

(١) انظر: حجة الله البالغة للدهلوي: ١/١٧٧، وانظر الردّ على شبهة المشركين في أن الله تعالى أعظم من أن يُتقرب إليه مباشرة، وأن في ذلك غضًا من مقامه الرفيع في فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية: ٦/١٣٣.

(٢) مفتاح دار السعادة: ٢/٩.

أموالهم ونسائهم، فيكف يشركون عبيدي معي في سلطاني؟!) وفي رواية عنه أنه قال في معناها: (فكيف ترضون لي ما لا ترضون لأنفسكم؟!)[1].

ومن أدلة ذلك قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آَلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢]، على قول من جعل التمانع في الآية تمانعًا في الألوهية، والفساد فيها بمعنى الفساد الناشئ عن عبادة غير الله تعالى[2].

يقول ابن القيم معلقًا على هذه الآية:

(أي: لو كان في السماوات والأرض آلهة تُعبد غير الله لفسدتا وبطلتا، ولم يقل: أرباب، بل قال: آلهة، والإله: المعبود المألوه، وهذا يدل على أنه من الممتنع المستحيل عقلًا أن يشرع الله عبادة غيره أبدًا، وأنه لو كان معه معبود سواه لفسدت السماوات والأرض، فقُبْح عبادة غيره قد استقرت في الفطر والعقول، وإن لم يَرد النهي عنه في الشرع، بل العقل يدل على أنه أقبح القبيح على الإطلاق، وأنه من المحال أن يشرعه الله قط، فصلاح العالم في أن يكون الله وحده هو المعبود، وفساده وهلاكه في أن يُعبد معه غيره، ومحال أن يشرع لعباده ما فيه فساد العالم وهلاكه، بل هو المنزّه عن ذلك)[3].

ولما كانت عبادة غير الله تعالى بهذه المثابة من القبح ومخالفة العقل والفطرة، جاء في القرآن التأكيد على أن المشركين ليس لهم على شركهم هذا أي دليل أصلًا، وأنهم إنما يعتمدون في ذلك على أوهام لا حقيقة لها، كما قال تعالى: ﴿أَلَا إِنَّ لِلَّهِ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَمَا[4] يَتَّبِعُ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ شُرَكَاءَ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾ [يونس: ٦٦]. المعنى: أيَّ حجة يتبعها هؤلاء في شركهم؟! الحقيقة أنهم إنما يتبعون الظن، والظن لا معوّل عليه، كما قال تعالى: ﴿وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ﴾ [يونس: ٣٦].

---

(١) جامع البيان عن تأويل آي القرآن: ١٤٢/١٤.

(٢) راجع الفصل المتعلق بأدلة توحيد الربوبية: ٢٨٠، ٢٨١.

(٣) مفتاح دار السعادة: ١١/٢، وانظر: تجريد التوحيد المفيد للمقريزي: ٥٢.

(٤) يحتمل في (ما) أن تكون استفهامية، ويحتمل أن تكون نافية، والاستشهاد بالآية هنا على الاحتمال الأول، انظر: روح المعاني للآلوسي: ١٤٥/٦.

الفصل الخامس

دلائل النبوة

مقدمة

كان الحديث في الفصول السابقة عن الإلهيات؛ الباب الأول من الأبواب الثلاثة الرئيسة للاعتقاد: الإلهيات، والنبوات، والمعاد[1]، وفي هذا الفصل يكون الحديث -إن شاء الله تعالى- في الجوانب العقلية من النبوات، فنبين الدلائل العقلية التي جاءت في الكتاب والسنة لإثبات النبوات عمومًا، والرسالة الخاتمة على وجه الخصوص، وأن القرآن كلام الله تعالى، ووحي من عنده.

وقد جاءت دلائل النبوة العقلية في الكتاب والسنّة كثيرة ومتنوعة ومفصلة، ربما أكثر من غيرها من أبواب الاعتقاد؛ ذلك أنها هي المستند العقلي العام لسائر مسائل الاعتقاد ودلائلها السمعية، فإذا ثبتت النبوة وجب عقلًا قبول سائر ما يخبر به النبي عن الله تعالى واليوم الآخر وسائر الأمور الغيبية، لذلك كانت دلائل النبوة من أعظم الطرق عند السلف لمعرفة الله تعالى وإثبات وجوده، كما تقدم في الفصل الأول من هذا الباب.

ولما كانت النبوة من أصول الاعتقاد بهذه المثابة تكفل الله تعالى بنصب الآيات والبراهين الدالة عليها، بما لا يبقى بعده عذر لأحد في تكذيبها، ويمتنع أن يرسل الله تعالى رسولًا لا يجعلُ معه من آيات صدقه ما يميزه عن الكذابين والدجاجلة، كما يمتنع -كما يقول ابن تيمية- (أن يُجعل مجردُ الخبر المحتمل للصدق والكذب دليلا له، وحجة على الناس)[2].

فكان ذكر البينات مع ذكر الإرسال في القرآن معًا، كما في قوله تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ﴾ [الحديد: ٢٥]، وقوله: ﴿فَلَمَّا جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ﴾ [غافر: ٨٣]، والبينات جمع البينة، وهي الآية الواضحة، الدالة على صدق الرسول.

وقد قال النبي ﷺ فيما رواه الشيخان عن أبي هريرة رضي الله عنه: >ما من الأنبياء نبي إلا أعطي من الآيات ما مثله آمن عليه البشر...<[3].

---

(١) انظر: اعتبار هذا التقسيم وصحته في الجواب الصحيح لابن تيمية: ٣٧٩/٦.

(٢) النبوات: ص٢٢١.

(٣) صحيح البخاري، كتاب فضائل القرآن، باب كيف نزول الوحي، (١٩٠٥/٤) حديث رقم (٤٦٩٦) و(٦٨٤٦)، وصحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب وجوب الإيمان برسالة نبينا محمد ﷺ... (١٢١/١) حديث رقم (١٥٢).

والآيات والدلائل التي ينصبها الله تعالى لتصديق أنبيائه ورسله هي شهادته الحسية العقلية لهم، لا مجرد الشهادة القولية السمعية، وبهذا تعلم شهادة الله تعالى بصدق رسله، فتقوم بها الحجة، إذ لا تنفع الشهادة ما لم تُعلم من غير طريق المدّعي.

يقول عز وجل: ﴿رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا * لَكِنِ اللَّهُ يَشْهَدُ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ وَالْمَلَائِكَةُ يَشْهَدُونَ وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا﴾ [النساء: ١٦٥، ١٦٦]. فالحجة قائمة على الخلق بمقتضى هذه الشهادة(١).

ويقول -تبارك وتعالى-: ﴿وَيَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَسْتَ مُرْسَلًا قُلْ كَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ﴾(٢) [الرعد: ٤٣].

ويقول تعالى: ﴿أَفَمَنْ كَانَ عَلَى بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّهِ وَيَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِنْهُ(٣) وَمِنْ قَبْلِهِ كِتَابُ مُوسَى إِمَامًا وَرَحْمَةً أُولَئِكَ يُؤْمِنُونَ بِهِ وَمَنْ يَكْفُرْ بِهِ مِنَ الْأَحْزَابِ فَالنَّارُ مَوْعِدُهُ فَلَا تَكُ فِي مِرْيَةٍ مِنْهُ إِنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [هود: ١٧]، أي: أفمن كان هذا حاله كمن لم يكن كذلك؟! أو: أفمن كان هذه حاله يُذم، أو يطعن فيه، أو يُعرض عن متابعته، أو يُفتن ويعذب؟!(٤).

وقد جاء في القرآن بيان إمكان الإرسال عقلًا، بل ضرورته واضطرار الناس إليه، وأن حاجتهم إليه أعظم من حاجتهم إلى الطعام والشراب والهواء.

فأما إمكانه فدليله عموم أدلة قدرة الله تعالى على كل شيء؛ فإن دلائل الكمال والجلال شاهدة كما يقول الإمام ابن تيمية: (بأن إرسال رسول من البشر يبلغهم رسالات ربهم ويهديهم إلى صراط مستقيم أبلغ في قدرة الرب ورحمته بعباده وإحسانه إليهم وأعظم إثباتا للكمال من كون ذلك غير ممكن له، ومن امتناعه عن فعله)(٥).

وقد جاء الإنكار على من تعجب من أن يرسل الله تعالى رسولًا إلى الناس منهم، يبشرهم وينذرهم، كما في قوله تعالى: ﴿أَكَانَ لِلنَّاسِ عَجَبًا أَنْ أَوْحَيْنَا إِلَى رَجُلٍ مِنْهُمْ أَنْ أَنْذِرِ النَّاسَ وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا﴾

وسيأتي الحديث بتمامه.

(١) انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية: ١٦٠/٤٦٥، ٤٦٦.

(٢) انظر: تعليق ابن تيمية على هذه الآية في الفتاوى: ١٤/١٩٢-١٩٥.

(٣) الضمير في ﴿مِنْهُ﴾ عائد إلى الله تعالى، والشاهد هو القرآن، ﴿وَيَتْلُوهُ﴾ أي: يتّبعه فيصدّقه ويزكّيه، ويؤيده ويثبته، والذي على بينة من ربه: الرسول وأتباعه يوم القيامة، بدلالة قوله بعدها: ﴿أُولَئِكَ يُؤْمِنُونَ بِهِ﴾، وانظر تفصيل القول في الآية في مجموع الفتاوى لابن تيمية: ١٥/٦٢-١٠٢، حيث أطال في بيانها بما يبهر.

(٤) انظر: معاني القرآن وإعرابه للزجاج: ٣/٤٣، ومجموع الفتاوى لابن تيمية: ١٥/٧٩.

(٥) درء تعارض العقل والنقل: ١٠/٢٤، وقد جاءت كلمة (غير ممكن) (عنه ممكن) وهو خطأ.

[يونس: ٢]، وقال كل من نوح وهود لقومه فيما حكاه الله تعالى: ﴿أَوَعَجِبْتُمْ أَنْ جَاءَكُمْ ذِكْرٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَلَى رَجُلٍ مِنْكُمْ لِيُنْذِرَكُمْ﴾ [الأعراف: ٦٣، ٦٩]، وقال تعالى عن كفار قريش: ﴿وَعَجِبُوا أَنْ جَاءَهُمْ مُنْذِرٌ مِنْهُمْ﴾ [ص: ٤، ونحوها في سورة ق: ٢].

وقد قرر الله -تبارك وتعالى- إمكان النبوة والإرسال في أول سورة أنزلها على نبيّه، حيث قال له: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ * خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ * اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ * الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ * عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ [العلق: ١-٥].

فإن لذكر التعليم هنا بعد ذكر الخلق دلالةً على إمكان النبوة؛ فإن النبوة نوع من التعليم، وهذا وجه، ووجه آخر وهو الاستدلال بقياس الأولى، يقول الإمام ابن تيمية: (فإن جعل الإنسان نبيًّا ليس بأعظم من جعل العلقة إنسانًا حيًا عالِمًا ناطقا سميعا بصيرا متكلما قد علم أنواع المعارف.. والقادر على هذ التعليم كيف لا يقدر على ذاك التعليم؟!)[1].

وتأمل كيف أنه لما كانت الآيات أول ما نزل، وكان المقام مقام إثبات النبوة، خُص التعليم بالذكر بعد الخلق، دون الهداية العامة الشاملة للإنسان والحيوان، كما في قوله تعالى: ﴿الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى * وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى﴾ [الأعلى: ٢، ٣]. وقوله: ﴿رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾ [طه: ٥٠]، وذلك -كما يقول ابن تيمية-: (أن هذا التعليم الخاص يستلزم الهُدى العام ولا ينعكس، وهذا أقرب إلى إثبات النبوة، فإن النبوة نوع من التعليم)[2].

وكذلك قوله تعالى في آخر هذه الآيات: ﴿عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ يدل على النبوة من جهة أن جنس الإنسان فيه أنواع من النقص، فإذا كان قادرًا على تعليمه مع ذلك، كان قادرًا -من باب أولى- على تعليم الأنبياء الذين هم أكمل الناس[3].

وأما بيان ضرورة الإرسال في ذاته، فقد نبّهت إليه الآيات الدالة على أن مقتضى الحكمة التامة أن من خُلق للعبادة لا يصح ولا يحسن أن يُهمل، ويترك دون أمر ونهي، ودون حساب أو جزاء؛ فإن ذلك يتنافى مع الحكمة الإلهية، ومع تنزه الخالق عن العبث واللهو، وإلى هذا الإشارة بقوله تعالى: ﴿أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى﴾ [القيامة: ٣٦]، أي: هملًا لا يؤمر ولا يُنهى[4]، وكذلك قوله تعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا﴾ [المؤمنون: ١١٥]، والأمر والنهي والشرائع لا بد لها من رسول مبلغ.

---

(١) مجموع الفتاوى: ٢٦٣/١٦، ٣٦٤، بتصرف يسير.

(٢) مجموع الفتاوى: ٢٦٤/١٦.

(٣) انظر: المرجع السابق: ٣٦٢/١٦.

(٤) انظر: القرطين لابن مطرف: ١٩٤/٢، ومجاز القرآن لأبي عبيدة: ٢٧٨/٢.

فالمسألة إذن لها اتصال مباشر بتنزيه الله تعالى عما ينافي حكمته، وهذا من أقوى الأدلة العقلية على إمكانها، بل ضرورتها، ولذلك جاء التأكيد التام بأن الناس لا مناص لهم عن أن يُبعث إليهم رسول يُتلون بدعوته، وتقام عليهم الحجة به، مهما كان حالهم من الشرك والإسراف، كما في قوله تعالى: ﴿لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ مُنْفَكِّينَ[1] حَتَّى تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ﴾ [البينة: ١].

وكما في قوله تعالى: ﴿أَفَنَضْرِبُ عَنْكُمُ الذِّكْرَ صَفْحًا أَنْ كُنْتُمْ قَوْمًا مُسْرِفِينَ﴾[2] [الزخرف: ٥].

ومما يشير إلى ضرورة الإرسال، وحاجة البشر الماسّة إليه: الآيات والآثار التي تنبه إلى حالهم في فترات انقطاع الرسل عنهم، واندراس تعاليمهم، حيث يكونون في حال مزرية من الفساد العام المطبق، في التصورات وفي السلوك، في جميع النواحي الدينية والدنيوية، واطرادُ هذا في كل أمّة تندثر فيها النبوة دليل قاطع -دون شك- على افتقار العالم الشديد إلى الرسالات السماوية، وامتناع استغنائهم عنها بعقولهم.

ومن أمثلة ذلك: قوله تعالى في وصف العرب قبل البعثة المحمدية: ﴿وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾ [آل عمران: ١٦٤، الجمعة: ٢]، وقوله تعالى في ذكر أول انحراف في الناس: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ﴾ [البقرة: ٢١٣]، ومعنى الآية: أنهم كانوا أمة واحدة على التوحيد، ثم اختلفوا فبعث الله تعالى رسله ليردّوهم إلى التوحيد[3].

ومن أمثلة ذلك: ما رواه مسلم بسنده عن عياض بن حمار رضي الله عنه أن النبي ﷺ خطب ذات يوم فقال في خطبته: <إن ربي عز وجل أمرني أن أعلمكم ما جهلتم مما علمني في يومي هذا: كل مال نحلته عبادي حلال، وإني خلقت عبادي حنفاء كلهم، وإنهم أتتهم الشياطين فأضلتهم عن دينهم، وحرمت عليهم ما أحللت لهم، وأمرتهم أن يشركوا بي ما لم أنزّل به سلطانا. ثم إن الله عز وجل نظر إلى أهل الأرض فمقتهم، عجميّهم وعربيّهم إلا بقايا من أهل الكتاب...> الحديث[4].

والكتاب والسنة مملوآن بما يدل على ذلك لمن تأمل فيهما، بل ما تواتر من أخبار الأمم وتواريخ البشر شاهد على أن الرسالات الإلهية ما عُدمت في مكان أو زمان إلا فسد أهله، ووقعوا في الضلال

---

(١) يقول ابن تيمية: (لفظ "منفك" يستعمل فيما يُلزم به الإنسان، ويقيد اختياره، ويُقهر عليه، إذا تخلص منه يقال: انفك منه) مجموع الفتاوى: ١٦/٤٩٤، فمعنى الآية: أنهم لم يكونوا متروكين بلا شرع ولا رسالة، انظر: معاني القرآن للفراء: ٣/٢٨١، ومجموع الفتاوى: ١٦/٤٩٥.

(٢) ومعناها: لأجل إسرافكم نُعرض عن إنزال الذكر وإرسال الرسل؟! انظر: مجموع الفتاوى: ١٦/٤٩٥.

(٣) هذا الراجح في تفسير الآية، انظر: تحقيق ذلك في دعوة التوحيد للهراس: ص٨٦-٩٧.

(٤) الصحيح، كتاب الجنّة... باب الصفات التي يعرف بها في الدنيا أهل الجنة وأهل النار، (٤/١٧٤١) برقم: (٢٨٦٥) وانظر: المسند للإمام أحمد: ٤/١٦٢.

المبين، وما وُجدت وتوافرت إلا كان ذلك سببا لصلاح البلاد والعباد.

ومما تقدّم ذكره من بيان ضرورة الرسالات للعالمين، وحاجة الخلائق الماسة إليها، تظهر الحكمة والرحمة الإلهية في تنويع دلائل النبوة، والإكثار من أفرادها، ومن وجوه الدلالات فيها، بما يناسب خطورة قدرها، ومكانتها من أصول الاعتقاد، كما هي سنة الله تعالى في تيسير الدلائل وأسباب العلم بالشيء بقدر أهميته والحاجة إليه.

وقد اعتنى العلماء بذكر دلائل النبوة، والتنبيه على أنواعها وأقسامها، وصنفوها باعتبارات مختلفة؛ فباعتبار الزمان مثلًا هناك آيات الأنبياء قبل بعثهم، كالإرهاصات والبشارات، وآياتهم حين بعثهم، كالمعجزات الحسية، وآياتهم في حياتهم، كنصرهم وإهلاك أعدائهم، وآياتهم بعد موتهم كنصرة أتباعهم وهلاك أعدائهم(١).

وباعتبار من ظهرت على يديه قسّم ابن الوزير دلائل النبوة المحمدية إلى حسية وعقلية، وجعل الحسية ثلاثة أنواع: معجزاته، وخَلْقه، وخُلُقه.

أما العقلية فجعلها ستة أنواع: أُميته، وغفلته قبل الرسالة، وصبره، واستجابة الخلق له، والبشارات السابقة له، وإخباره بالمغيبات(٢).

ويلاحظ أنه يمكن إرجاع كثير من هذه الأنواع إلى نوع واحد، ألا وهو دلالة أحواله -عليه الصلاة والسلام- على نبوته، كما أن جعله الحسية قسيمة للعقلية يوهم مغايرتها لها، وسيأتي أنها داخلة فيها باعتبار الحواس وسائل إدراك.

وباعتبار طبيعة الدليل ومجاله يقسم شيخ الإسلام دلائل النبوة إلى بابين: باب العلم، وباب القدرة والتأثير؛ فالأول يدخل فيه الإخبار بالمغيبات بأنواعها كما سيأتي، كما يدخل فيه ما جاء في الكتب والنبوآت السابقة، من الإخبار بمبعث نبينا محمد -عليه الصلاة والسلام-، ويدخل في ذلك أيضا أخبار الكهنة، كسطيح وشقّ(٣) وغيرهما، وكذلك المنامات وتعبيرها، كمنام كسرى، وتعبير الموبذان(٤)، فهذا كله من باب العلم؛ وأما باب القدرة والتأثير، فيدخل فيه الآيات الحسية التي أجراها الله على يد نبيه، ويُقسّم هذه أيضا إلى قسمين، فهي كما يقول ابن تيمية: (إما أن تكون في العالم العلوي أو فيما دون، وما دونه

---

(١) انظر: الجواب الصحيح لابن تيمية: ٤٠٨/٦.

(٢) انظر: إيثار الحق على الخلق: ٧٩-٨٢.

(٣) سطيح الكاهن، اسمه ربيع بن ربيعة بن مسعود بن عدي الأزدي، وشقّ هو ابن صعب بن يشكر بن رهم بن أفرك بن نذير بن قسر، من كهنة العرب في جاهليتهم، ذكروا لهما خلقا عجيبًا، أدركا مولد النبي عليه الصلاة والسلام. انظر: جمهرة أنساب العرب لابن حزم: ص٣٧٤، ٣٧٥، ٣٨٨، والأعلام للزركلي: ١٤/٣، ١٧٠.

(٤) لفظ فارسي، معناه الفقيه، أو الحاكم، وهو كرئيس القضاة عند المسلمين. انظر: تاج العروس للزبيدي: ٤٩٣/٩.

إما بسيط وإما مركب، والبسيط إما الجو وإما الأرض، والمركب إما حيوان، وإما نبات، وإما معدن، والحيوان إما ناطق، وإما بهيم، فالعلوي كانشقاق القمر وغيره، وأما الجو فاستسقائه واستصحائه، وأما الأرض والماء فاهتزاز الجبل تحته، وتكثير الماء في عين تبوك وغيرها، وأما المركبات فتكثيره الطعام غير مرة...)[1].

وسوف أعرض في هذا الفصل -إن شاء الله- ما تيسر لي من أنواع دلائل النبوات عمومًا، والنبوة الخاتمة خصوصًا، وذلك من خلال المباحث التالية:

١- الإخبار بالمغيبات.

٢- الآيات الحسية (المعجزات).

٣- دلالة النصرة والعاقبة.

٤- دلالة الأحوال والصفات.

٥- دلالة مضمون الرسالة.

٦- إعجاز القرآن.

٧- الرد على من زعم أن محمدًا ﷺ مفترٍ أو معلَّم.

وقد أفردت إعجاز القرآن بمبحث خاص لأهميته، وتعلّقه بمسائل تستدعي استقلاله. أما المبحث الأخير فهو كالتتمة للفصل، وقد أفردته لشدة الاحتياج إليه في كل عصر، والله تعالى قد تولى إبطال تلك الفرية في كتابه الكريم، وأقام الحجج والبراهين الدامغة على ذلك.

وأود قبل الدخول في مباحث هذا الفصل أن أُنبه إلى الأمور التالية في شأن آيات الأنبياء عمومًا:

١- أن آيات الأنبياء مستلزمة لصدقهم استلزام الدليل للمدلول، وذلك أنها أدلة وبراهين، فلها حد الدليل والبرهان، ومعنى ذلك أنه لا يتصور أن توجد هذه الآيات مع انتفاء صدقهم، إذ ليس لمن يدّعي النبوة إلا حالان: إما أن يكون الله تعالى قد أرسله حقا فيكون صادقا فيؤيده بالآيات، أو لا يكون صادقًا فلا يؤيده بها[2].

٢- أن دلائل النبوة فيها الظاهر لكل أحد، ومنها ما يختص به من عرفه، فالظاهر من دلائل النبوة كالآيات الحسية، كعصى موسى مثلًا، والإجابة الفورية الظاهرة لدعاء النبي -عليه الصلاة والسلام-. والدقيقُ الخاص كالإعجاز البلاغي والتشريعي والعلمي في القرآن، لا يعرفه إلا من عرف لغة العرب، ومن كان له علم بوجوه المصالح والمفاسد في التشريعات والقوانين، ومن كان من أهل العلوم التجريبية والطبية وغيرها، فهؤلاء يعرفون من ذلك ما لا يدركه العامي الجاهل الذي لا يكاد يعرف من القرآن إلا قراءة

---

(١) الفتاوى: ٣١٥/١١ وانظر نحو هذا في الجواب الصحيح: ٨٠/٦-١٥٨.

(٢) انظر: النبوات لابن تيمية: ٢٨٧، ٣٢٨.

ألفاظه، وعلى هذا فليس ضرورة أن تكون كل آية على النبوة صالحة لكل أحد، بل يُستدل لكل واحد بما يناسبه من الآيات والدلائل، وهذا هو مقتضى الحكمة، وقد جعل الله تعالى آيات كل نبي مناسبة لقومه، باعتبار ما برعوا فيه وتميزوا به، فلما كان قوم موسى قد اشتهروا بالسحر أتاهم بما يناسبهم من الآيات الحسية التي تبطل سحرهم، ولما كان قوم عيسى قد اشتهروا بالطب أجرى الله تعالى على يديه إبراء المرضى بإذن الله، ولما كان العرب أرباب بيان وفصاحة أتاهم القرآن فأعجزهم وأخضعهم.

٣- أنه لا يشترط في آيات الأنبياء أن يستدلوا بها ولا أن يتَحَدّوا، كإخبار من تقدم بنبوة محمد ﷺ؛ فإنه دليل على صدقه وإن كان هو لم يعلم بما أخبروا به، ولا يستدل به[1].

٤- أن شأن آيات النبوة كشأن آيات القرآن، من حيث الإعلام والإلزام وتكذيب المكذبين، فإذا كان كلام الله تعالى في القرآن، أو في غيره من كتبه المنزلة يتضمن الإعلام والإلزام منه لعباده، حيث تضمن إخباره وأمره لهم، فكذلك الشأن بالنسبة لآيات النبوة ودلائلها؛ فإنها تتضمن إخبار الله تعالى لعباده بأن هذا رسوله، كما أنها تتضمن أمره لهم بطاعته واتباعه والإيمان به، وهذا هو الإلزام.

أما تكذيب المكذبين فإنه كذلك واحد في الأمرين، فكما أنهم زعموا أن آياته القولية ليست من كلامه، بل هي قول البشر، وأن الرسول افتراها على الله، كذلك زعموا أن آياته الفعلية التي صدّق بها رسوله ليست منه، ولا تدل على صدق الرسول، وإنما هي من فعل الرسول نفسه وتأثيره، فينسبها إلى الله كذبا عليه، وهي في الحقيقة -بزعمهم- سحر مفترى[2].

٥- أن دلائل النبوة مختصة بالأنبياء، وهذا يعني أمرين: أنه لا يشاركهم فيها أحد، وأنها ملازمة للنبوة، فتدل عليها ولو كان النبي ميتًا، أو غائبًا[3].

---

(١) انظر: النبوات لابن تيمية: ص١٥٦.

(٢) انظر: النبوات لابن تيمية: ص٣٣٤.

(٣) انظر: المرجع السابق: ٣٨٧.

المبحث الأول

الإخبار بالمغيبات

الإخبار بالغيوب هو أهم ما في باب النبوات من مسائل ودلائل، كما أنه ألصقها بمدلول لفظة (نبي)، كما دل على ذلك أحد الوجهين في تفسيرها، وهو أنها من النبأ، وهو الخبر الذي له شأن وخطب[١]، وكما هي قراءة من قرأها بالهمز (نبيء)، فهي فعيل من النبأ بمعنى مفعول، أي: مُنبَّأ، أو بمعنى فاعل، لأنه يُنبئُ بما يوحى إليه[٢].

وقد قال الله عز وجل في وصف نفسه: ﴿عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا * إِلَّا مَنِ ارْتَضَى مِنْ رَسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ رَصَدًا * لِيَعْلَمَ أَنْ قَدْ أَبْلَغُوا رِسَالَاتِ رَبِّهِمْ وَأَحَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ وَأَحْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا﴾ [الجن: ٢٦-٢٨].

فذكر سبحانه أنه يُطلع رسله المرتضَينَ على ما شاء من غيبه، وهو ما كان له تعلق برسالاتهم من الشرائع، وما تثبت به نبوتهم من أنباء الغيب[٣].

وقال تعالى عن القرآن: ﴿قُلْ أَنْزَلَهُ الَّذِي يَعْلَمُ السِّرَّ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [الفرقان: ٦]، وهذه إشارة إلى أن ما في القرآن من الأسرار التي لا يعلمها إلا الله تعالى دليل قاطع على أنه منزل من عند الله، وأنه الحق الذي لا شك فيه، وأن من أتى به صادق[٤].

وإخبار الرسل بأنباء الغيب الذي جعله الله تعالى آية لنبوتهم ينقسم إلى أنواع ثلاثة[٥]: الإخبار عن الله تعالى وملائكته واليوم الآخر وسائر عوالم الغيب، والإخبار بالغيوب الماضية، والإخبار بالغيوب المستقبلة.

وسأتكلم فيما يلي عن كل واحد من هذه الأنواع، وكيفية دلالته على صدق الرسول.

---

(١) والوجه الآخر أنها من النَّبْوة بمعنى الرفعة، من نبا ينبو بدون همز، انظر: معاني القرآن وإعرابه للزجاج: ١/١٤٥، وفيه خطأ طباعي، حيث أُثبتت الهمز في قوله: (نبا ينبو)، وانظر: مقاييس اللغة لابن فارس: ٥/٣٨٤، ٣٨٥.

(٢) انظر: عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ للسمين الحلبي: ٤/١٥٦، وقراءة الهمز هي قراءة نافع وحده، انظر: السبعة لابن مجاهد: ص١٥٧، وزاد المسير لابن الجوزي: ١/٩٠.

(٣) انظر: زاد المسير لابن الجوزي: ٨/٣٨٥، والتحرير والتنوير لابن عاشور: ٢٩/٢٤٨.

(٤) انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية: ١٤/١٩٨.

(٥) انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية: ١١/٣١٥، وما بعدها.

أولا: الإخبار عن أمور الغيب (أصول الاعتقاد).

والمقصود بذلك إخبار الأنبياء والمرسلين عموما، وخاتمهم خصوصا، بتفاصيل أصول الاعتقاد، التي جعل الله تعالى الإيمان بها أخص أوصاف المتقين، كما في قوله تعالى: ﴿الم * ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِلْمُتَّقِينَ * الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾ [البقرة: ١-٣]، وذلك يتضمن الإخبار عن الله تعالى وربوبيته وألوهيته وأسمائه وصفاته وأفعاله وكلماته، وعن ملائكته، وعن اليوم الآخر وما يكون فيه، وعن الجنة والنار وصفتيهما، وعن سائر أمور الغيب الداخلة في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾، فالإخبار بذلك كله على وجه التفصيل هو من أعظم الآيات الدالة على صدق الأنبياء عموما، ونبينا خصوصا -صلى الله عليه وعلى سائرهم-، ووجه ذلك أن يوافق بهذا الإخبار خبر من قبله من الأنبياء، من غير تعلم منهم، ولا من أتباعهم، فالدلالة هنا تتركز في هذه الموافقة، وطريق العلم بهذه الموافقة يكون بالنظر فيما بأيدي أتباعهم من بقايا كتبهم، ومقارنته بما جاء به -عليه الصلاة والسلام-، أو بالنظر فيما عند خواص علمائهم[(١)].

فالتوافق التام بين علوم الأنبياء، وتصديقُ بعضها لبعض -مع العلم اليقيني بعدم التقائهم وتواطئهم، أو توارثهم هذا العلم- دليل قاطع يشهد لهم جميعا بالصدق، من أولهم إلى آخرهم.

أما كيفية العلم بانتفاء تعلم اللاحق منهم من السابق، فهذا يُعلم باستقراء أحوالهم، وما تواتر من سيرهم.

وقد جاء في القرآن العظيم هذا الدليل المهم من دلائل النبوة، وفيه التنبيه إلى كفايته في الدلالة على صدق الرسول، وإغنائه عن الآيات الحسية، كما جاء في قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا لَوْلَا يَأْتِينَا بِآيَةٍ مِنْ رَبِّهِ أَوَلَمْ تَأْتِهِمْ بَيِّنَةُ مَا فِي الصُّحُفِ الْأُولَى﴾ [طه: ١٣٣]، يقول ابن تيمية في تقرير هذه الآية:

(فإنه أتاهم بتجلية ما في الصحف الأولى، كما في التوراة والإنجيل، مع علمهم بأنه لم يأخذ عن أهل الكتاب شيئًا، فإذا أخبرهم بالغيوب التي لا يعلمها إلا نبي، أو من أخبره نبي، وهم يعلمون أنه لم يعلم ذلك بخبر أحد من الأنبياء، تبين لهم أنه نبي، وتبين ذلك لسائر الأمم؛ فإنه إذا كان قومه المعادون وغير المعادين له مقرين بأنه لم يجتمع بأحد يُعلّمه ذلك، صار هذا منقولًا بالتواتر، وكان مما أقر به مخالفوه، مع حرصهم على الطعن لو أمكن)[(٢)].

ومن إشارات القرآن إلى هذا الدليل: ما جاء من ذكر تعليم النبي ﷺ وغيره من الأنبياء وسائر الناس ما لم يكونوا يعلمون هم ولا آباؤهم من علوم الكتاب والحكمة، كما في قوله تعالى لمحمد ﷺ: ﴿وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا﴾ [النساء: ١١٣]، وكما

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية: ٣١٦/١١.

(٢) الجواب الصحيح: ٤٠٧/١، ٤٠٨، وانظر منه: ٣٤٤/٥.

دل عليه قوله تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى بَشَرٍ مِنْ شَيْءٍ قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى نُورًا وَهُدًى لِلنَّاسِ تَجْعَلُونَهُ قَرَاطِيسَ تُبْدُونَهَا وَتُخْفُونَ كَثِيرًا وَعُلِّمْتُمْ مَا لَمْ تَعْلَمُوا أَنْتُمْ وَلَا آبَاؤُكُمْ قُلِ اللَّهُ﴾ [الأنعام: ٩١]، يقول ابن القيم: (جعل الله سبحانه تعليمهم ما لم يعلموا هم ولا آباؤهم دليلًا على صحة النبوة والرسالة، إذ لا يُنال هذا العلم إلا من جهة الرسل، فكيف يقولون: ما أنزل الله على بشر من شيء)[١].

ومما يحمل هذه الدلالة ما وصف الله تعالى به نبيّه ﷺ في ردّه على قول المشركين: ﴿أَئِنَّا لَتَارِكُوا آلِهَتِنَا لِشَاعِرٍ مَجْنُونٍ﴾ [الصافات: ٣٦]، قال تعالى رادًا عليهم: ﴿بَلْ جَاءَ بِالْحَقِّ وَصَدَّقَ الْمُرْسَلِينَ﴾ [الصافات: ٣٧]، وشاهدُنا هنا قوله تعالى: ﴿وَصَدَّقَ الْمُرْسَلِينَ﴾؛ فإن معناها -كما يقول الواحدي- أن محمدًا (إنما أتى بما أتى به مَن قبله من الرسل)[٢].

ولا شك أن ذكر هذا الوصف في معرض الرد على من وصفه بأنه شاعر مجنون، يعني اعتباره قطعي الدلالة على صحة نبوته.

هذه بعض الشواهد القرآنية التي ذُكر فيها هذا الدليل، والأمثلة غيرها كثيرة، وسيأتي الكثير منها عند ذكر النوع الخامس من دلائل النبوة، وهو دلالة مضمون الرسالة.

ثانيا: الإخبار بالغيوب الماضية.

من المعلوم أن الغيبيات تنقسم إلى مطلقة ونسبية، فالمطلقة لا يعلمها إلا الله تعالى ومَن شاء أن يطلعه عليها من خلقه، وأما النسبية فهي ما غابت عن بعض الناس؛ لعدم إدراك حواسهم لها، وعدم وصول خبرها إليهم، وإن كان بعضهم الآخر عالما بها مطّلِعا عليها.

ومثال هذا قوله تعالى عن عيسى -عليه السلام-: ﴿وَأُنَبِّئُكُمْ بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدَّخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ [آل عمران: ٤٩].

فهذا غيب بالنسبة لعيسى عَلِمه بالوحي، وهو شهادة بالنسبة لمن يخاطبهم من بني إسرائيل، وكذلك قوله تعالى عن يوسف: ﴿لَا يَأْتِيكُمَا طَعَامٌ تُرْزَقَانِهِ إِلَّا نَبَّأْتُكُمَا بِتَأْوِيلِهِ قَبْلَ أَنْ يَأْتِيَكُمَا ذَلِكُمَا مِمَّا عَلَّمَنِي رَبِّي﴾ [يوسف: ٣٧]، وكذلك ما رواه ابن إسحاق بسنده عن عروة بن الزبير أن صفوان بن أمية وعمير بن وهب تآمرا عند الكعبة على اغتيال النبي ﷺ، ولم يعلم بهما أحد، فأطلع الله نبيّه على ذلك، وكان هذا سببا لإسلامهما[٣].

---

(١) مفتاح دار السعادة: ٥٧/١.

(٢) الوسيط في تفسير القرآن المجيد، للواحدي: ٥٢٥/٣.

(٣) انظر: السيرة النبوية لابن هشام: ٦٦١/١، ٦٦٢، وتاريخ الإسلام للذهبي، المغازي: ٧١-٧٣.

وأمثلة هذا كثيرة.

ولا فرق بين نوعي الغيب بالنسبة لعدم إدراك الإنسان له، وانقطاع عمله عنه، فكلّه غيب بالنسبة له، ويمتنع انكشافه له إلا بسبب حسي، أو وحي من الله تعالى.

والغيوب الماضية من قصص الأمم السابقة مع رسلهم وغيرها تدخل في الغيب النسبي، فقد يكون معلومًا لدى بعض الأمم متواترًا لديهم، منقطعًا عن غيرهم من الأمم، كما هو شأن كثير من أخبار بني إسرائيل، فهي معلومة لدى أهل الكتاب، وإن كانت مجهولةً لدى أكثر العرب، وقد تنقلب بعض الأخبار الماضية غيبًا مطلقا، بسبب انقطاعها عن أهل الأرض جميعا، كما ذكر الله تعالى في قوله عمّن جاء من الأمم بعد ثمود: ﴿وَالَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ لَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا اللَّهُ﴾ [إبراهيم: ٩].

فهذه الأخبار الغيبية الماضية بأنواعها قد جاء بها محمد ﷺ، وكلها دلائل تشهد بصحة نبوته، فإنه -كما يقول شيخ الإسلام-: (كان يخبر الناس بالأمور الماضية خبرًا مفصلًا لا يعلمه أحد، إلا أن يكون نبيًّا أو من أخبره نبي، وقومه يعلمون أنه لم يخبره بذلك أحد من البشر، وهم مع عداوتهم له وحرصهم على ما يطعنون به عليه لم يمكنهم أن يطعنوا طعنا يُقبل منهم، وعَلِم سائر الأمم بأن قومه المعادين له المجتهدين في الطعن عليه لم يمكنهم أن يقولوا: إن هذه الغيوب علّمها إياه بشر، فوجب على جميع الخلق أن يقرّوا بأن هذا لم يعلمه إياه بشر)[١].

فهذه الدلالة إذن مستندة إلى ثبوت عدم تعلمه -عليه الصلاة والسلام- من بشر، وهذا ما سنبينه -إن شاء الله تعالى- في المبحث الأخير من هذا الفصل.

وقد كان إخبار النبي ﷺ بالغيوب الماضية على نوعين:

١- ما كان الله تعالى يخبره به ابتداءً، ويجعله علَما وآية لنبوته، وذلك كسائر قصص الأنبياء الواردة في القرآن.

٢- جواب ما كان يسأله عنه المشركون وأهل الكتاب، ليُنظر هل هو نبي أم لا، وذلك كقصة أصحاب الكهف وذي القرنين[٢].

وكل من هذين النوعين له دلالتان:

أ- دلالةٌ على صدق دعوى النبوة، من جهة أنه إخبار بالغيب الذي لا يعلمه إلا نبي علمه الله.

ويوضح هذه الدلالة الشيخ السعدي في تعليقه على قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنْتَ بِجَانِبِ الْغَرْبِيِّ إِذْ قَضَيْنَا إِلَى مُوسَى الْأَمْرَ وَمَا كُنْتَ مِنَ الشَّاهِدِينَ﴾ [القصص: ٤٤] فيقول: (والمقصود: أن الْمُجريات التي جرت لموسى -عليه الصلاة والسلام- في هذه الأماكن فقصصتها كما

---

(١) الجواب الصحيح: ٤٠٣/١، بتصرف واختصار.

(٢) انظر: الجواب الصحيح لابن تيمية: ٣١٩/٥.

هي، من غير زيادة ولا نقص، لا يخلو من أحد أمرين: إما أن تكون حضرتها وشاهدتها، أو ذهبت إلى محالّها فتعلمتها من أهلها، فحينئذ قد لا يدل ذلك على أنك رسول الله، إذ الأمور التي يخبر بها عن شهادة ودراسة من الأمور المشتركة غير المختصة بالأنبياء، ولكن هذا قد علم وتُيقِّن أنه ما كان وما صار، فأولياؤك وأعداؤك يعلمون عدم ذلك، فتعين الأمر الثاني، وهو أن هذا جاءك من قبل الله ووحيه وإرساله)[1].

ب- دلالة على صدق دعوى النبوة، من جهة الاعتبار بما في هذه الأخبار من أحوال المؤمنين والكافرين، مما يوجب اتّباع سبيل المؤمنين الذين اتبعوا الرسل السابقين، وتجنب سبيل الكافرين الذين خالفوا الرسل السابقين، إذ حكم الشيء حكم نظيره[2].

ولهذه القصص والأخبار الماضية أيضًا دلالة على نبوة الأنبياء قبل محمد ﷺ، وذلك من وجهين:

١- أنهم أخبروا به قبل أن يبعث بسنين كثيرة، فكان الأمر كما أخبروا.

٢- أنه أخبر بمثل ما أخبروا به، من غير مواطأة بينهم وبينه، وأخبروا بأخبار مفصلة يمتنع الاتفاق عليها عادة إلا بتواطؤ، فعُلم أن كلًا من المخبرين صادق[3].

أما الإشارات القرآنية إلى دلالة الإخبار بالغيب الماضي على صدق النبوة فتجيء عادة بعد ذكر قصص الأنبياء مع أممهم، وعلى ذلك الأمثلة التالية:

- قال تعالى بعد ذكر قصة نوح مع قومه: ﴿تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَلَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَذَا فَاصْبِرْ إِنَّ الْعَاقِبَةَ لِلْمُتَّقِينَ﴾ [هود: ٤٩].

قال ابن تيمية معلقا على هذه الآية:

(فذكر أن هذا الذي أوحاه إليه من أنباء الغيب ما يعلمه هو ولا قومه من قبل هذا؛ فإذا لم يكن قومه يعلمون ذلك لا من أهل الكتاب ولا من غيرهم، وهو لم يعاشر إلا قومه، وقومُه يعلمون ذلك منه، ويعلمون أنهم لم يكونوا يعلمون ذلك، ويعلمون أيضا أنه هو لم يكن تعلّم ذلك، وأنه لم يكن يعاشر غيرهم، صار ذلك حجة على قومه، وعلى من بلغه خبر قومه)[4].

- قال تعالى بعد ذكر قصة آل عمران: ﴿وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَامَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ﴾ [آل عمران: ٤٤].

---

(١) تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان: ٢٣/٤، وانظر: الجواب الصحيح لابن تيمية: ٣٢٥/٥.

(٢) انظر: الجواب الصحيح لابن تيمية: ٣٢٠/٥.

(٣) انظر: الجواب الصحيح: ٣٢٠/٥.

(٤) الجواب الصحيح: ٣٢٣/٥.

وقد نبه محمد بن أبي بكر الرازي[1] إلى وجه الدلالة في هذه الآية بإيراد سؤال يقول: (كيف نفى حضور النبي ﷺ في زمن مريم... وذلك معلوم عندهم لا شك فيه، وترك استماعه ذلك الخبر من حُفّاظه، وهو الذي كانوا يتوهمونه؟ [يعني كفار مكة، ثم أجاب على ذلك ببراعة مبينًا وجه الدلالة في الآية بقوله:] كان معلومًا أيضا عندهم علما يقينيا أنه ليس من أهل القراءة والرواية، وكانوا منكرين للوحي، فلم يبق إلا المشاهدة والحضور، وهي غاية الاستحالة، فنُفيت على طريق التهكم بالمنكرين للوحي، مع علمهم أنه لا قراءة له ولا رواية)[2].

- قال تعالى بعد ذكر قصة موسى: ﴿وَمَا كُنْتَ بِجَانِبِ الْغَرْبِيِّ إِذْ قَضَيْنَا إِلَى مُوسَى الْأَمْرَ وَمَا كُنْتَ مِنَ الشَّاهِدِينَ * وَلَكِنَّا أَنْشَأْنَا قُرُونًا فَتَطَاوَلَ عَلَيْهِمُ الْعُمُرُ وَمَا كُنْتَ ثَاوِيًا فِي أَهْلِ مَدْيَنَ تَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِنَا وَلَكِنَّا كُنَّا مُرْسِلِينَ * وَمَا كُنْتَ بِجَانِبِ الطُّورِ إِذْ نَادَيْنَا وَلَكِنْ رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ لِتُنْذِرَ قَوْمًا مَا أَتَاهُمْ مِنْ نَذِيرٍ مِنْ قَبْلِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ [القصص: ٤٤-٤٦]، وقد تقدم كلام السعدي في تقرير دلالتها.

- قال تعالى بعد الخبر عن إنزاله القرآن: ﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ وَإِنْ كُنْتَ مِنْ قَبْلِهِ لَمِنَ الْغَافِلِينَ﴾ [يوسف: ٣].

والشاهد في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتَ مِنْ قَبْلِهِ لَمِنَ الْغَافِلِينَ﴾، فإن هذا تنبيه إلى أنه -عليه الصلاة والسلام- ما كان يعلم شيئًا من شأن القرآن، وما فيه من قصص السابقين، قبل أن ينزل عليه الوحي من ربه بذلك[3]، ونحو هذا قوله تعالى: ﴿مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ﴾ [الشورى: ٥٢].

- وقال تعالى بعد ذكر قصة يوسف مع إخوته: ﴿ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ أَجْمَعُوا أَمْرَهُمْ وَهُمْ يَمْكُرُونَ﴾ [يوسف: ١٠٢].

ثالثا: الإخبار بالغيب المستقبل.

ودلالة الإخبار بالغيب المستقبل إنما تظهر وتقوم بها الحجة عند وقوعها وفق ما أُخبر به عنها؛ فإذا وقع المخبر به كما كان أُخبر عنه فيما مضى عُرف صدق من أخبر به، وهذا لا يمكن أن يخبر به إلا نبي أو من أخذ عن نبي، ونبينا محمد ﷺ معلوم أنه لم يأخذ عن أحد من الأنبياء شيئا، فدل وقوع ما أخبر به أنه سيقع وفق ما أخبر على صدق نبوّته[4].

والأمثلة على هذا كثيرة جدًا في الكتاب والسنة، ومما جاء في القرآن من ذلك:

---

(١) هو محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، زين الدين: صاحب مختار الصحاح في اللغة، من فقهاء الحنفية، وله علم بالتفسير والأدب، توفي بعد سنة ٦٦٦هز انظر: الأعلام للزركلي: ٦/٥٥.

(٢) نموذج جليل في أسئلة وأجوبة من غرائب التنزيل، أو مسائل الرازي وأجوبتها، لمحمد بن أبي بكر الرازي: ص٣٢.

(٣) انظر: تفسير الطبري: ١٢/١٥٠.

(٤) انظر: النبوات لابن تيمية: ص١٥٤، ١٥٥.

١- قوله تعالى: ﴿الم * غُلِبَتِ الرُّومُ * فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ * فِي بِضْعِ سِنِينَ... الآيات﴾ [الروم: ١-٥].

روى الترمذي بسنده عن نيار بن مكرّم الأسلمي، أن أبا بكر ﷺ تحدى المشركين بهذه الآية، وأنه لما وقع ما أخبرت به أسلم ناس كثير، وأن ذلك وقع يوم بدر[1].

٢- قوله تعالى بعد تحدي المشركين أن يأتوا بسورة من مثل القرآن: ﴿فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا﴾ [البقرة: ٢٤]، ومعلوم أنهم لم يفعلوا البتة.

٣- قوله تعالى: ﴿سَيُهْزَمُ الْجَمْعُ وَيُوَلُّونَ الدُّبُرَ﴾ [القمر: ٤٥] وهذا وعد من الله تعالى للمؤمنين بهزيمة المشركين، وقد صدق الله تعالى وعده هذا يوم بدر.

روى ابن جرير بسنده عن عكرمة أن عمر بن الخطاب ﷺ لما نزلت هذه الآية جعل يقول: أيُّ جمع يهزم؟ فلما كان يومُ بدر رأى النبي ﷺ يثب في الدرع ويقول: ﴿سَيُهْزَمُ الْجَمْعُ وَيُوَلُّونَ الدُّبُرَ﴾[2].

٤- قوله تعالى: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا﴾ [النور: ٥٥]، ومعلوم لكل أحد أن هذا الوعد الصادق قد تحقق للمسلمين لما وفوا بشرطه.

٥- قوله تعالى: ﴿قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا سَتُغْلَبُونَ وَتُحْشَرُونَ إِلَى جَهَنَّمَ وَبِئْسَ الْمِهَادُ﴾ [آل عمران: ١٢]، وقد تحقق هذا وشاهده الناس في الدنيا، وهذا يصدق خبر الثاني في الآية[3].

٦- وعده تعالى في آيات عديدة بإظهار دينه على الدين كله، كما في قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ﴾ [التوبة: ٣٣، الفتح: ٢٨، الصف: ٩]، ووقوع هذا معلوم لكل أحد.

٧- قوله تعالى عن اليهود: ﴿فَتَمَنَّوُا الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ * وَلَا يَتَمَنَّوْنَهُ أَبَدًا﴾ [البقرة: ٩٤، ٩٥، ونحوها في الجمعة: ٦، ٧].

قال قوام السنة الأصبهاني: (قد قطع عليهم في هذا القول أنهم لا يتمنونه أبدًا فكان كذلك، وفي

---

(١) السنن، كتاب تفسير القرآن، باب (ومن سورة الروم)، (٥/٣٤٤، ٣٤٥) برقم (٣١٩٤) وقال الترمذي: هذا حديث صحيح حسن غريب، وانظر المسند: ١/٢٧٦، ٣٠٤، ودلائل النبوة للبيهقي: ٢/٩١، وتفسير ابن جرير: ٢١/١٢، ومستدرك الحاكم، كتاب التفسير ٢/٤٢٤، وقال: صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه، ووافقه الذهبي، وذكر ابن تيمية أن ذلك مشهور متواتر عن أهل التفسير والمغازي والحديث والفقه، وأن القصة متواترة عند الناس، انظر: الجواب الصحيح: ٤٠٨.

(٢) جامع البيان: ٢٧/١٠٨، وأخرج نحوه الطبراني في الأوسط عن أبي هريرة، انظر: الدر المنثور لسسيوطي: ٦/١٨٤.

(٣) انظر: الجواب الصحيح: ١/٤١٠.

امتناعهم من تمني الموت دليل على علمهم بصدقه، وإلا فأي شيء أسهل من أن يقولوا: قد تمنينا الموت)[١].

والأمثلة القرآنية على هذا كثيرة جدا[٢].

أما ما جاء في السنة من ذلك فلا يكاد يُحصى[٣]، فمن ذلك ما رواه الشيخان عن جابر بن سمرة قال: قال رسول الله ﷺ: (إذا هلك كسرى فلا كسرى بعده، وإذا هلك قيصر فلا قيصر بعده[٤]، والذي نفسي بيده لتُنفقن كنوزهما في سبيل الله عز وجل)[٥].

ومن ذلك ما جاء من أحاديث الفتن وأخبار آخر الزمان وأشراط الساعة، روى الشيخان عن أبي هريرة أن النبي ﷺ: (لا تقوم الساعة حتى تقاتلوا الترك صغار العين، دلف[٦] الأنوف، حمر الخدود، ينتعلون الشعر، كأن وجوههم المجانّ المطْرَقة[٧])[٨].

وروى الشيخان عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: (لا تقوم الساعة حتى تخرج نار من أرض الحجاز تضيء لها أعناق الإبل ببصرى)[٩].

---

(١) الحجة في بيان المحجة: ٣٥٢/١.

(٢) انظر: المرجع السابق: ٣٥١/١، وما بعدها.

(٣) أحيل القارئ الكريم في ذلك إلى رسالة علمية بعنوان: (نبوءات الرسول ﷺ: ما تحقق منها وما يتحقق) لمحمد ولي الله عبد الرحمن الندوي، وقد نشرتها دار السلام بالقاهرة. وإلى كتاب: الصحيح المسند من دلائل النبوة للشيخ مقبل الوادعي: ص٤٠١ وما بعدها.

(٤) المراد أنهما لم تبق مملكتهما على الوجه الذي كان في زمن النبي ﷺ، فلم يبق كسرى بالعراق، ولا قيصر بالشام، فلا يُستشكل بقاء مملكتيهما بعد النبي ﷺ. انظر: فتح الباري لابن حجر العسقلاني: ٧٢٣/٦، ٧٢٤.

(٥) صحيح البخاري، كتاب المناقب باب علامات النبوة في الإسلام، (١١٣٥/٣) حديث رقم: (٢٩٥٣). وصحيح مسلم، كتاب الفتن، باب لا تقوم الساعة حتى يمر الرجل بقبر... (١٧٧٢/٤) حديث رقم: (٢٩١٩).

(٦) جمع أدلف، بالإعجام وبالإهمال، قيل: معناه الصغر، وقيل: الاستواء في طرف الأنف، وقيل: تشمير الأنف عن الشفة العليا، وقيل غير ذلك، وقد جاء في رواية >فطس الأنوف<، والفطس الانفراش. انظر: فتح الباري لابن حجر العسقلاني: ٧٠٣/٦.

(٧) قال البيضاوي: شبه وجوههم بالترسة لبسطها وتدويرها، وبالمطرقة لغلظها وكثرة لحمها [نقلًا عن ابن حجر في فتح الباري: ٧٠٣/٦].

(٨) صحيح البخاري، كتاب المناقب، باب علامات النبوة في الإسلام، (١٠٧٠/٣) حديث رقم (٢٧٦٩) (٢٧٧٠)، وصحيح مسلم، كتاب الفتن وأشراط الساعة، باب لا تقوم الساعة حتى يمر الرجل بقبر الرجل... (١٧٦٩/٤)، حديث رقم: (٢٩١٢).

(٩) صحيح البخاري، كتاب الفتن، باب خروج النار، (٢٦٠٥/٦)، حديث رقم: (٦٧٠١)، وصحيح مسلم، كتاب

قال ابن تيمية: (وهذه النار قد خرجت قبل مجيء الكفار إلى بغداد سنة خمس وخمسين وستمائة، وقد تواتر من أهل بصرى أنهم رأوا ببصرى أعناق الإبل من ضوء تلك النار، وخبر هذه النار مشهور متواتر، بعد أن خرجت بجبال الحجاز، وكانت تحرق الحجر ولا تنضج اللحم[١]، وفزع لها الناس فزعًا شديدا)[٢].

والأحاديث في هذا كثيرة جدًا.

وفي آخر هذا المبحث عن دلالة الإخبار بالغيوب على صدق نبوة الأنبياء أود أن أنبه إلى مسألة مهمة، وهي أنه قد يقول قائل: كيف يكون الإخبار عن الغيب آية على صدق الرسل، ونحن نرى الكهنة والمنجمين والعرافين يخبرون بذلك فيصيبون أحيانا أو كثيرًا؟

والجواب أنّ حال الفريقين لا يمكن أن يلتبس على العقلاء، لما بينهما من الفروق العظيمة، التي هي غاية في التضادّ، كما يظهر من أحوالهم وأقوالهم وأفعالهم، وسيأتي تفصيل ذلك في المبحث التالي، عند الحديث عن الفرق بين النبي والساحر، والخوارق الإلهية والخوارق الشيطانية.

كما أنّ غير الأنبياء إنما يصلون إلى معرفة بعض المغيّبات أحيانا بأسباب تؤدي إلى ذلك، يستخرجونها ويحتالون لها، ويعانون في طلبها، كما يفزع المنجّم إلى حسابه، والمتكهّن إلى رَئِيّه، وذلك معلوم من أحوالهم، وأما أنبياء الله -عليهم السلام- فإنما كانوا يُخبَرون بذلك من غير استخراج ولا طلب حيلة لمعرفته، بل يُعلمهم الله تعالى به ابتداءً على الوجه الذي يعلم الخلق به أنّه لا يوصل إليه إلا من قبل الله تعالى، وهذا هو الفصل -كما يقول الإمام الطبري- بين علم الأنبياء بالغيوب، وإخبارهم عنها، وبين علم سائر المتكذبة على الله أو المدعية علم ذلك[٣].

الفتين وأشراط الساعة باب لا تقوم الساعة حتى تخرج نار من أرض الحجاز، (١٧٦٤/٤) برقم: (٢٩٠٢).

(١) هذا الوصف زائد على ما في الحديث، ويحتاج إلى النظر في ثبوته، والآية على النبوة هنا ليست النار بذاتها، بل الخبر عنها قبل وقوعها، ولا علاقة لذلك بما ذكر من وصفها.

(٢) الرد على المنطقيين: ص٤٤٦.

(٣) انظر: تفسير الطبري: ٢٧٨/٣.

المبحث الثاني

الآيات الحسية

وهي ما يحدثه الله تعالى من خرق للعادة، ونقض للسنن والقوانين التي يدبر عليها خلقه، على وجه يدل على صدق النبي والرسول في دعوى النبوة والرسالة، سواء كان ذلك بطلب من النبي، أو من قومه، كإنزال المائدة لعيسى، أو كان من الله ابتداءً من غير طلب، كمباركة الطعام لنبينا عليه الصلاة والسلام، وسواء كان ذلك مقرونا بتحدٍ للكفار، مثل انشقاق القمر لنبينا –عليه الصلاة والسلام–، ووصفه لبيت المقدس، أو لم يكن كذلك، مثل نبع الماء من بين أصابعه.

ويبين العلماء وجه الدلالة في هذه الآيات على صدق الرسول بضرب مثال، وهو أنه لو قام رجل في مجلس أحد الملوك، وقال للحاضرين: إن الملك يأمركم بطاعتي واتباعي، والدليل على صدق قولي أن الملك سيخرق عادته، ويقوم من مكانه ويقعد الآن، ثم فعل الملك ذلك، لدل ذلك دلالة قاطعة لا شك فيها على صدق دعواه على الملك، أنه أمّره على الناس، وأمرهم بطاعته[1].

فكذلك إذا خرق الله تعالى عادته في أفعاله في مخلوقاته، تصديقا لنبيّه، دل ذلك قطعا على صدق ذلك النبي، وإقرار الله تعالى له على دعوى النبوة، بل وتأييده فيها، وهي دلالة ضرورية لا تحتاج إلى نظر، وتورث يقينًا بمدلولها فور العلم بها.

ولما كان طبع الناس مائلًا إلى الإيمان بالمحسوسات، فقد يسّر الله تعالى برحمته وحكمته من الآيات الحسية لأنبيائه ما يكفي معشاره لمن أراد الإيمان، إلا أنا نلحظ –ونتعجب– أن الغالب فيمن يطلبون الآيات الحسية من أنبيائهم من الكفار أنهم لا يؤمنون. كما ذكر الله تعالى عن آل فرعون، وهم أشهر وأكثر من جاءتهم الأنبياء بالآيات الحسية: ﴿وَقَالُوا مَهْمَا تَأْتِنَا بِهِ مِنْ آيَةٍ لِتَسْحَرَنَا بِهَا فَمَا نَحْنُ لَكَ بِمُؤْمِنِينَ * فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمُ الطُّوفَانَ وَالْجَرَادَ وَالْقُمَّلَ وَالضَّفَادِعَ وَالدَّمَ آيَاتٍ مُفَصَّلَاتٍ فَاسْتَكْبَرُوا وَكَانُوا قَوْمًا مُجْرِمِينَ * وَلَمَّا وَقَعَ عَلَيْهِمُ الرِّجْزُ قَالُوا يَا مُوسَى ادْعُ لَنَا رَبَّكَ بِمَا عَهِدَ عِنْدَكَ لَئِنْ كَشَفْتَ عَنَّا الرِّجْزَ لَنُؤْمِنَنَّ لَكَ وَلَنُرْسِلَنَّ مَعَكَ بَنِي إِسْرَائِيلَ * فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُمُ الرِّجْزَ إِلَى أَجَلٍ هُمْ بَالِغُوهُ إِذَا هُمْ يَنْكُثُونَ * فَانْتَقَمْنَا مِنْهُمْ فَأَغْرَقْنَاهُمْ فِي الْيَمِّ بِأَنَّهُمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَكَانُوا عَنْهَا غَافِلِينَ﴾ [الأعراف: ١٣٢-١٣٦].

فهم لم يذكروا هذه الآيات، ولم يتأملوا ما دلت عليه من صدق موسى –عليه السلام–، فذمهم الله تعالى على الغفلة عن آياته، وعدم النظر والتأمل فيها، حيث إنها آيات محسوسة مشاهدة، فإذا جُرد العقل

(١) انظر مثلًا: الداعي إلى الإسلام لأبي البركات بن الأنباري: ص٢٨٥.

عن الغفلة، وحدق النظر فيها، حصل له العلم بمدلولها، وقد يحصل العلم بذلك، ولكن يمنع من الخضوع له اتّباع الهوى، كما قال تعالى عن قوم فرعون: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾ [النمل: ١٤]، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (الحق إذا ظهر صار معلوما بالضرورة، والآيات والدلائل الظاهرة تدلّ على لوازمها بالضرورة، لكن اتباع الهوى يصد عن التصديق بها، واتباع ما أوجبه العلم بها، وهذه حالة عامة المكذبين، مثل مكذبي محمد وموسى -عليهما السلام- وغيرِهما؛ فإنهم علموا صدقهما علما يقينيا، لما ظهر من آيات الصدق ودلائله الكثيرة، ولكن اتباع الهوى صدهم، كما قال تعالى: ﴿فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ وَلَكِنَّ الظَّالِمِينَ بِآيَاتِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ﴾ [الأنعام: ٣٣])[١].

فتكذيب المكذبين إذن -رغم مشاهدتهم ومعاينتهم ما يقتضي تصديق الأنبياء من الآيات الحسية- إنما يرجع إلى هذا السبب، لا إلى قصور في دلالة هذه الآيات.

وقد كان لنبينا -عليه الصلاة والسلام- الحظ الوافر من هذه الآيات، كما سجلت ذلك كتب السيرة والدلائل، فضلًا عن القرآن وكتب الحديث، إلا أنّ شمس القرآن قد بهرت الناظرين، فلم يروا الآيات الحسية لنبينا ﷺ كما رأوها لغيره من الأنبياء -عليهم السلام-.

ومن أعظم ذلك وأشهره ما ذكره الله تعالى من انشقاق القمر فلقتين، آيةً على صدقه -عليه الصلاة والسلام-، كما قال عز وجل: ﴿اقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَانْشَقَّ الْقَمَرُ * وَإِنْ يَرَوْا آيَةً يُعْرِضُوا وَيَقُولُوا سِحْرٌ مُسْتَمِرٌّ﴾ [القمر: ١، ٢].

قال ابن تيمية: (... وانشقاق القمر قد عاينوه وشاهدوه، وتواترت به الأخبار، وكان النبي ﷺ يقرأ هذه السورة في المجامع الكبار، مثل الجمع والأعياد، ليسمع الناس ما فيها من آيات النبوة ودلائلها والاعتبار، وكل الناس يقرّ ذلك ولا ينكره، فعُلم أن انشقاق القمر كان معلوما عند الناس عامة)[٢].

ويقول: (ومعلوم بالضرورة في مطّرد العادة أنه لو لم يكن انشق لأسرع الناس المؤمنون به إلى تكذيب ذلك فضلًا عن أعدائه من الكفار والمنافقين، لا سيما وهو يقرأ عليهم ذلك في أعظم مجامعهم)[٣].

ويسمي علماء الكلام هذا النوع من الآيات: المعجزات، نظرًا لحالها من عجز الخلق عن أن يأتوا بمثلها، ولا شك بأن على هذا مدار اعتبارها، لأمن التباسها بخوارق العادات الداخلة في مقدور الخلق، كالخوارق الشيطانية؛ فإنه ليس كل خرقٍ للعادة يكون معجزًا دالًا على النبوة.

---

(١) النبوات: ٢٣١، ٢٣٢، بتصرف.

(٢) الجواب الصحيح: ٤١٤/١، وانظر منه: ٤١٨/١، ٤١٩.

(٣) الجواب الصحيح: ٤١٩/١، وفي صحيح مسلم عن أبي واقد الليثي قال: كان ﷺ يقرأ فيهما -العيدين- بقاف والقرآن المجيد، واقتربت الساعة وانشق القمر، انظر: صحيح مسلم، كتاب صلاة العيدين، باب ما يقرأ به في صلاة العيدين: (٥٠٧/٢) حديث رقم (٨٩١).

كما يُشترط في هذه الآيات التلازم بينها وبين دعوى النبوة، بأن تقع على وفق ما أخبر به النبي، أو بطلب منه، أو تظهر على يديه مختصة به، على وجه مغاير لما يكون في مقدور البشر، لذلك يمتنع أن يستدل نبي بآية بعد ظهورها، إذ لا تلازم في هذه الحال، كما يمتنع أن يحتج بخارق لا يختص به، ويظهر على غيره من غير الأنبياء.

وقد قلل الفيلسوف ابن رشد من شأن المعجزات الحسية، وضعف دلالتها، إذ كانت في نظره ليست من العلامات الخاصة بالرسل؛ لأن العقل لا يدرك ارتباطا بينهما، وحَصَر الإعجاز فيما كان من الأفعال المعجزة الداخلة في أفعال الرسالة، كالإعجاز في التشريع، وإصلاح النفوس، وتهذيب الأخلاق والسلوك، وغير ذلك من المعارف التي هي من شأن الأنبياء، أما المعجزات الحسية فلا تفيد اليقين عنده، وإنما تصلح لإقناع الجمهور، وضرب ابن رشد لذلك مثالًا فقال: (لو أن شخصين ادّعيا الطب، فقال أحدهما: الدليل على أني طبيب أني أسير على الماء [وقال الآخر: الدليل على أني طبيب أني] أبرئ هذه المرضى، لكان تصديقنا بوجود الطب للذي أبرأ المرضى ببرهان، وتصديقنا بوجود الطب للذي مشى على الماء مقنعا، ومن طريق الأولى والأحرى، ووجه الظن الذي يعرض للجمهور في ذلك: أن من قدر على المشي على الماء الذي ليس من وضع البشر، فهو أحرى أن يقدر على الإبراء الذي هو من صنع البشر، وكذلك وجه الارتباط الذي بين المعجز الذي ليس هو من أفعال الصفة -والصفة التي استحق بها النبي أن يكون نبيا هي الوحي- وبين[1] هذه الصفة هو ما يقع في النفس أن مَن أقدره الله على هذا الفعل الغريب، وخصه به من سائر أهل وقته، فليس يبعد عليه ما يدعيه، من أنه قد آثره الله بوحيه)[2].

ومع موافقتنا لابن رشد على أن القرآن وما تضمن من أنواع الهداية النبوية هو الآية الكبرى التي لا تدانيها آية من آيات النبوة، إلا أنا لا نوافقه في التقليل من شأن الآيات الحسية؛ فإنه ليس جميع الأنبياء قد أوتي قرآنا معجزًا، يدل دلالة قاطعة على نبوته، فهل يعني هذا عدم قيام الدليل القاطع على نبوتهم؟! كما أن علوم الأنبياء ومضمون دعوتهم تبقى عادة في أتباعهم عدة أجيال، فلو جاء أحد يدعو إلى مثل طريقتهم، ويدّعي النبوة، وهو كاذب في حقيقة الأمر، لم يكن من سبيل إلى معرفة كذب دعواه على قول ابن رشد هذا، ولم يبق إلا انضمام دلائل النبوة إلى أحواله وأقواله للوقوف على حقيقة أمره.

والمثال الذي ذكره فيه مغالطة؛ فإنه جعل الآيات الحسية تقابل مشي أحد الرجلين على الماء، واستدلاله بذلك على طبه، والواقع أن هذه المقابلة غير منصفة، والإنصاف والصواب أن تقابل الآيات الحسيّة في المثال بشهادة طبيب أعظم، قد اشتهر عند الناس، وعُرف بخبرته الكاملة في الطب، فشهادة

---

(١)في المطبوع: ومن.

(٢) مناهج الأدلة: ص١١٩، ١٢٠، وما بين [ ] زيادة من عندي اقتضاها السياق، ويشبه أن تكون المطبوعة فيها سقط.

هذا الطبيب الأعظم أوثق وأقطع في الدلالة على طب من شهد له، من مجرد مداواة المرضى وإبرائهم أحيانا؛ فإنه لا يلزم من حصول البرء على يد أحد من الناس أن يكون طبيبا، وقد تقدم أن الآيات الحسية قائمة مقام شهادة الله تعالى بصدق نبيه، وقولِه: صدق عبدي فيما يبلغ عني، وجرى ضرب المثل لذلك، بما يبين الدلالة القاطعة التي لا شك فيها للمعجزات الحسية على صدق النبوة، وإن كان ذلك لا يتم إلا بذكر الفارق اليقيني بين المعجز الإلهي والخارق الشيطاني، وهذا ما سنبينه فيما يلي.

فإن الدلالة العقلية في هذا النوع من دلائل النبوة وإن كانت ظاهرة إلا أنها متوقفة على بيان الفرق بين معجزات الأنبياء وخوارق السحرة، ومتوقفة كذلك على بيان أن الأخبار المتضمنة لدلائل النبوة تفيد العلم، وفيما يلي بيان هذين الأمرين:

الأول: الفرق بين النبي والساحر، والخوارق الإلهية والخوارق الشيطانية.

لما كانت دلالة المعجزات الحسية على النبوة متوقفة على التفريق بين الخوارق الإلهية والخوارق الشيطانية -حتى يتوصل بذلك إلى التمييز بين النبي والساحر- بينها الله تعالى أتم بيان، كما جاء ذلك في خاتمة سورة الشعراء، في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ * نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ * بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ الآيات إلى قوله تعالى: ﴿هَلْ أُنَبِّئُكُمْ عَلَى مَنْ تَنَزَّلُ الشَّيَاطِينُ * تَنَزَّلُ عَلَى كُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ * يُلْقُونَ السَّمْعَ وَأَكْثَرُهُمْ كَاذِبُونَ * وَالشُّعَرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ﴾ [الشعراء: ١٩٢-٢٢٧].

فهذا السياق الكريم أصل في إثبات النبوة، والتفريق بني الأنبياء وآياتهم والكذابين وخوارقهم، وذلك أنه نبه إلى الحقائق التالية:

١- أن آيات الأنبياء لا يقدر عليها أحد غير الله، لا من الإنس ولا من الجن، فهي خارقة لعادة الثقلين. أما ما يأتي به الكهان والسحرة فإنه لا يخرج عن كونه مقدورًا للجن أو الإنس، وهذا فارق بين نفس الخوارق، وقد أشار إليه قوله تعالى في هذا السياق: ﴿وَمَا تَنَزَّلَتْ بِهِ الشَّيَاطِينُ * وَمَا يَنْبَغِي لَهُمْ وَمَا يَسْتَطِيعُونَ﴾ [الشعراء: ٢١٠، ٢١١].

وبناء على هذا، فإن ما يأتي به هؤلاء الكذبة يمكن أن يُعارض بمثله، إذ كانت خوارقهم أمورًا معتادة معروفة لأصحابها، ليست خارقة لعادتهم، أما آيات الأنبياء فلا يمكن أحدًا معارضتها بمثلها البتة[(١)].

وهذا حتى بالنسبة لكرامات الصالحين كما سيأتي؛ فإنها لا تكون من جنس آيات الأنبياء الكبرى، التي قال الله تعالى فيها: ﴿لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى﴾ [النجم: ١٨]، فهذه مختصة بالأنبياء، لا يشاركهم فيها أحد من الأولياء، فضلًا عن أن يقدر عليها شياطين الإنس والجن، أما الآيات الصغرى، كتكثير الطعام والماء، فهذه قد يشاركهم فيها الصالحون، على فارقٍ عظيم في القدر، كما سيأتي بيانه، أما

---

(١) انظر: النبوات لابن تيمية: ص١٨٨، ١٨٩، ٤٢٢، وما بعدها، وانظر: أعلام النبوة للماوردي: ص٣٦.

الخوارق الشيطانية فجنس آخر، يقوم على التحايل، والأسباب الخفية، والتخييل، فلا تلتبسُ بآيات الأنبياء الصغرى، فضلا عن الكبرى[(١)].

٢- أن من تظهر عليه آيات النبوة لا يكون إلا صادقا فيما يخبر به، لا يكذب قط، ولم يُجرَّب عليه كذب، أما أصحاب الخوارق الشيطانية فإنهم لا بد أن يكونوا موصوفين بالكذب، وأنه عادة عندهم، وصفة ملازمة لهم، وهذا فارق يُعلم من حال من ظهرت عليه الخارقة وصفته وسيرته، وقد أشار إليه قوله تعالى في هذا السياق: ﴿هَلْ أُنَبِّئُكُمْ عَلَى مَنْ تَنَزَّلُ الشَّيَاطِينُ * تَنَزَّلُ عَلَى كُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ * يُلْقُونَ السَّمْعَ وَأَكْثَرُهُمْ كَاذِبُونَ﴾، والعقلاء يدركون هذا الفرق الواضح غاية الإدراك، كما كان من أم المؤمنين خديجة بنت خويلد رضي الله عنها، لما رأت النبي ﷺ قد خاف على نفسه، عندما نزل عليه الوحي في الغار، أن يكون ذلك من قبل الشياطين[(٢)]، استدلت –لكمال عقلها– على أن الذي أتاه لا يمكن أن يكون من هذا القبيل، بما علمت من أوصافه وأحواله المناقضة لإخوان الشياطين، فقالت –لما قال: >إني خشيت على نفسي<-: (كلا والله لا يخزيك الله أبدًا، إنك لتصل الرحم، وتصدق الحديث، وتحمل الكلّ، وتكسب المعدوم، وتَقري الضيف، وتعين على نوائب الحق).

قال ابن تيمية: (فاستدلت رضي الله عنها بحسن عقلها على أن من يكون الله قد خلّقه بهذه الأخلاق الكريمة التي هي أعظم صفات الأبرار الممدوحين، أنه لا يخزيه فيفسد الشيطان عقله ودينه، ولم يكن معها قبل ذلك وحي تعلم به انتفاء ذلك، بل علمته بمجرد عقلها الراجح)[(٣)].

وقد أنكر المتكلمون هذا التفسير لخشية النبي ﷺ في هذه القصة[(٤)]، جريًا على منهجهم في رد النصوص التي يزعمون قدحها في عصمة الأنبياء، ويتكلفون لها تأويلات أشبه بتأويلات الباطنية[(٥)]، فزعموا في هذا الحديث أن النبي ﷺ إنما خشي على نفسه الموت أو المرض، أو غير ذلك مما ذكروا، غير الظاهر المتبادر، المصرّح به في طرق أخرى[(٦)]، وادعوا أن الله تعالى أحدث له علما ضروريًا بأنه نبي، بمجرد ملاقاته

---

(١) انظر: الفرق بين الآيات الصغرى والكبرى للأنبياء في النبوات لابن تيمية: ص٢٩٦.

(٢) قطعة من حديث رواه البخاري ومسلم عن عائشة، انظر: صحيح البخاري، كتاب بدء الوحي، باب كيف كان بدء الوحي (١/٥) حديث رقم: (٣)، وصحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب بدء الوحي، (١/١٢٦)، حديث رقم: (١٦٠).

(٣) منهاج السنة: ٢/٤٢٠، وانظر: شرح الأصفهانية له: ص٩٣.

(٤) انظر: الشفا للقاضي عياض: ٢/٧٠٢، وفتح الباري لابن حجر: ١/٣٣، والمختار من كنوز السنة لدراز: ص٣، ٢٦، ٢٧.

(٥) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية: ١٠/٢٩٥، في بحث نفيس حلو عصمة الأنبياء في الصفحات: ٢٨٩-٢٩٩.

(٦) انظر: طبقات ابن سعد: ١/١٣٠، وتاريخ الطبري: ١/٥٣٢، ودلائل النبوة لأبي نعيم: ص١٧١، والسيرة النبوية

جبريل، وسماعه الوحي منه، بلا دليل على ذلك، وفرّطوا بذلك فيما في ظاهر القصة من دلالة بليغة مهمة، على خلوّ ذهن النبي تمامًا من شأن الوحي، وعدم توقعه له، أو خطوره له على بال، أو استعداده له، أو تعنّيه في طلبه، قبل أن يفجأه في الغار، حتى بلغ الأمر أن التبست عليه حقيقته، حتى يسّر الله له من ثبّته، وجلّى له حقيقة الأمر، فما كان أغناه لو كان متقوّلًا متصنعًا عن أن يقول: <قد خشيت على نفسي<.

٣- أن ما يأمر به النبي الصادق إنما يكون من جنس ما أَمرت به الرسل قبله، من العدل، وطلب الآخرة، وتوحيد الله، والبرّ والتقوى، وإلى هذه الإشارة بقوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُ لَفِي زُبُرِ الْأَوَّلِينَ * أَوَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ آيَةً أَنْ يَعْلَمَهُ عُلَمَاءُ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾، أما الساحر والكاهن فإنما يأمران بالشرك والظلم، وتعظيم الدنيا، والإثم والعدوان، كما هو شأن نظرائه، وإلى هذا الإشارة بقوله تعالى: ﴿تَنَزَّلُ عَلَى كُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ﴾، فذكر من صفة هؤلاء الإثم، المناقض لمضمون دعوة النبوة إلى البر والإحسان[(١)].

هذه هي الفروق الأساسية المأخوذة من هذا السياق، والكافية كل الكفاية في التفريق بين النبي الصادق والمتنبئ الكاذب، والخوارق الإلهية والخوارق الشيطانية.

ويمكن أن يضاف إليها طرق أخرى قد تكون راجعة إليها، أو مستنبطة منها، كما في الحقائق اللاحقة.

٤- أن الكهانة والسحر والخوارق الشيطانية تُنال بالاكتساب: التعلم والسعي والطلب، كما هو مجرب ومعروف، بخلاف النبوة وآياتها؛ فإنه لا ينالها أحد باكتسابه، وإنما هي اصطفاء من الله تعالى وابتداء منه، ولو قُدر أنها تُنال بالاكتساب، فإنما تنال بالأعمال الصالحة، والصدق والعدل والتوحيد، لا تحصل مع الكذب على الله وغيره، فالطريق الذي تحصل به -لو حصلت بالكسب- مستلزم للصدق على الله فيما يخبر به[(٢)].

٥- أن آيات الأنبياء وخوارقهم لا تكون إلا نافعة طيبة من جنسٍ خيّر، لا يلزم منها شر ولا أذًى لأحد بغير حق، كما هو شأن الخوارق الشيطانية، الملازمة لأنواع الشرور.

٦- ولا مانع من أن يقال إجمالًا: إن الله تعالى لا يبعث رسولًا ويؤيده بالآيات إلا ويجعل له من القرائن والدلائل المحتفة به ما يمتنع معه أن يقع أدنى التباس بينه وبين إخوان الشياطين، فمجموع أحوال كل من الفريقين أكبر شاهد على صدق أحدهما أو كذبه، كما أشار إلى ذلك قوله تعالى: ﴿اتَّبِعُوا مَنْ لَا يَسْأَلُكُمْ أَجْرًا وَهُمْ مُهْتَدُونَ﴾ [يس: ٢١]، فجعل وصف الهداية للمرسلين موجبا لاتباعهم، أما الكاذبون على الله تعالى من إخوان الشياطين فلا ينفكون من وصف الضلالة، كما قال تعالى في أمثالهم: ﴿وَلَا

(ضمن تاريخ الإسلام للذهبي): ص١٣١. وانظر: الوحي المحمدي لمحمد رشيد رضا: ص٦٢، حاشية (٢).

(١) انظر: النبوات: ص١٨٨-١٩٠.

(٢) انظر: النبوات لابن تيمية: ص١٨٨.

تَتَّبِعُوا أَهْوَاءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّوا مِنْ قَبْلُ وَأَضَلُّوا كَثِيرًا وَضَلُّوا عَنْ سَوَاءِ السَّبِيلِ﴾ [المائدة: ٧٧].

وكما دلَّ على ذلك قوله تعالى: ﴿قَالَ مُوسَى أَتَقُولُونَ لِلْحَقِّ لَمَّا جَاءَكُمْ أَسِحْرٌ هَذَا[1] وَلَا يُفْلِحُ السَّاحِرُونَ﴾ [يونس: ٧٧]، فقد أنكر موسى وصفهم ما جاء به من الحقِّ بأنه سحر، واستدلَّ على ذلك بقوله: ﴿وَلَا يُفْلِحُ السَّاحِرُونَ﴾، أي: إنّهم لا يتم لهم ما يريدون، ولا ينجحون في مآربهم، كما هو حال الرسل، المؤيدين من الله.

مسألة >التفريق بين آيات الأنبياء وكرامات الصالحين<

الذي دعا إلى هذه المسألة هو إنكار بعض أهل البدع للكرامات، بزعم أنها لو جاز وقوعها لالتبست بآيات الأنبياء، ولولا ذلك لما احتجنا إلى إيرادها، فالصالحون لا يُتصوّر منهم ادعاء النبوّة، وكرامات الصالحين من جنس معجزات الأنبياء، بل هي داخلة فيها[2]، فهي كرامة للولي ومعجزة للنبي في آن واحد؛ فإن الولي ما نالها وأُكرم بها إلا لصدقه في متابعة النبي، فدلت على صدق ذلك النبي، وطريق التفريق بينها وبين الخوارق الشيطانية هي نفس الطريق السابقة، في التفريق بين آيات الأنبياء وخوارق السحرة، أي: أنها تعلم بمجموع أحوال وأقوال كل من الفريقين.

أما طرق التفريق بينها وبين آيات الأنبياء فكثيرة بينة، منها[3]:

١- أن الكرامات معتادة في الصالحين من هذه الأمة ومن قبلها من الأمم، فهي ليست خارقة لعادة الصالحين، أما آيات الأنبياء فهي خارقة لعادة الصالحين مختصة بالأنبياء.

٢- أن الكرامات تُنال بالصلاح والدعاء والعبادة، أما معجزات الأنبياء فلا تنال بذلك، ولو طلبها الناس؛ حتى يأذن الله فيها، كما قال تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِنْدَ اللَّهِ﴾ [الأنعام: ١٠٩].

٣- أن الأولياء أنفسهم لا يدّعون النبوة، بل يشهدون على أنفسهم أنهم ما كانوا لينالوا هذه الكرامات من الله تعالى لولا لزومهم متابعة الأنبياء.

٤- أن كرامات الأولياء من حيث خرقها للعادة لا تصل إلى حد آيات الأنبياء، وإن كانت تدخل معها في جنس خرق العادة، فإذا وُجد تكثير الطعام مثلًا على يد أحد الصالحين؛ فإنه لا يبلغ ما كان للنبي ﷺ من إطعام الجيش الكثير من الطعام اليسير، فقد يوجد لغير الأنبياء من جنس ما وُجد لهم، لكن لا يماثَلون في قدْره، فالأنبياء إذًا مختصون إما بجنس الآيات، فلا يكون إلا لمثلهم، وهذا في الآيات الكبرى،

---

(١) الراجح أن هذا من قول موسى، وليس من قول فرعون وقومه، بدلالة دخول الاستفهام عليه، وهم يجزمون بكونه سحرًا، وأما قولهم فمحذوف دلّت عليه الآية السابقة لهذه الآية، وهي قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَاءَهُمُ الْحَقُّ مِنْ عِنْدِنَا قَالُوا إِنَّ هَذَا لَسِحْرٌ مُبِينٌ﴾، ونحو هذا الحذف أسلوب عربي معروف. انظر: تفسير الطبري: ١١/١٤٥، ١٤٦.

(٢) انظر: النبوات لابن تيمية: ص٨.

(٣) انظر: النبوات لابن تيمية: ص١٨٩، وص٤٢٢، وما بعدها، وإيثار الحق على الخلق لابن الوزير: ص٦٦، ٦٧.

كالإتيان بالقرآن، وانشقاق القمر، وقلب العصا حية، وغير ذلك، وإما بقدرها وكيفيتها، كنار الخليل -عليه السلام- بالنسبة لنار أبي مسلم الخولاني[1]؛ فإنها ليست مثلها في قدرها وعظمتها، وكقول الذي عنده علم من الكتاب: ﴿أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ﴾ [النمل: ٤٠] بالنسبة لقول العفريت: ﴿أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ تَقُومَ مِنْ مَقَامِكَ﴾ [النمل: ٣٩][2].

الثاني: إفادة الأخبار المتضمنة لدلائل النبوة العلم.

من المعلوم أن معاينة الآيات الحسيّة للأنبياء ومشاهدتها مباشرة لم يتيسر لكل أحد، وإنما كان ذلك محصورًا فيمن حضرها ساعة ظهورها، كحال من كان موجودًا في الميدان الذي حصلت في المباراة بين موسى -عليه السلام- وسحرة فرعون -رحمه الله-، وكحال من أبصر بعيني رأسه انشقاق القمر فلقتين، تصديقا لنبينا محمد -عليه الصلاة والسلام-، فهل يقال: إن دلالة هذه الآيات البينات، والحجة بها إنما تتوجه على من حضرها وباشر مشاهدتها؛ لأن العلم الضروري بوقوعهما إنما حصل لهؤلاء؟ الواقع أن هذا لم يقل به أحد[3]، بل لا يمكن أن يقول به عاقل يدري ما يقول، وذلك أن الإحساس المباشر بالبصر أو اللمس أو غير ذلك إنما هو طريق محدود جدًا من طرق العلم والمعرفة، ولو توقف العلم اليقيني بأي شيء عليه لأفضى ذلك إلى الجهل بأكثر الحقائق، والتشكيك في أكثر الضروريات، إذ إن عمر الإنسان محدود، كما أن إدراكه للمحسوسات قاصر، وهذه مسألة أظهر من أن ينبه عليها، ولكن المقصود أن المشاهدة البصرية وإن كانت أدق وأعمق وأعظم في الإدراك والإيقان بالشيء، إلا أنها أضيق من الطريق الآخر للمعرفة والعلم، ألا وهو السماع وتلقي الأخبار، الذي حقيقته أنه استفادة من إدراكات من النوع الأول المباشر، حصلت لأناس آخرين، فهو إذًا تعويض وتكميل للقصور الطبيعي الحاصل في الإحساس المباشر للإنسان، حيث لم يستوعب قدرًا كبيرًا من المدركات، وهذا وإن كان ينزل عن رتبة المباشرة، إلا أنه لا ينزل عن رتبة الإفادة اليقينية، إذا توافرت فيه شروط ذلك، كالتواتر، أو الثقة مع احتفاف القرائن الدالة على الصدق، وثبوت الخبر.

والمقصود من هذا أن طريق العلم بهذه الآيات التي أيد الله تعالى بها أنبياءه ورسله بالنسبة لمن يأتي بعد

---

(١) تنبأ الأسود العنسي في اليمن، فأنكر عليه سيد التابعين عبد الله بن ثُوَب، المعروف بأبي مسلم الخولاني، فألقاه الأسود في نار عظيمة فلم تضرّه، فلما علم عمر بن الخطاب ﷺ بذلك قال: الحمد لله الذي لم يُمتني حتى أراني في أمة محمد من صُنع به كما صنع بإبراهيم الخليل. انظر: هذا الخبر في سير أعلام النبلاء للذهبي: ٤/٨، ٩.

(٢) انظر: النبوات لابن تيمية: ص٢٩٦.

(٣) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية: ٥/١٣٠، والرد على المنطقيين له: ص٣٢٩، حيث غلّط من قال: إن السمنية ينكرون ما سوى الحسيات حتى المتواترات، وإنهم إنما أنكروا ما لا يمكن الإحساس به، ولم ينكروا وجود ما لا يحسون هم به. وقد تقدم التنبيه على هذا.

زمنهم، هو نفس الطريق الذي علم به ذلك معاصروهم، ممن لم يباشروا ظهور الآية، تماما كما لو أن أحد الحاضرين في قصة موسى مع السحرة مثلًا كان ضريرًا أعمى لا يرى؛ فإنه يوقن ويعلم ضرورةً بالذي حصل من ظهور موسى عليهم، وتأييد الله تعالى له بالآيات البينات، من طريق سماع الناس حوله يخبرونه بذلك.

وبذلك نعلم أنه لا ينبغي التقليل من شأن دلالة الآيات الحسية للأنبياء -عليهم السلام-، بدعوى أنه قد مضى زمنها وانقضى عهدها، وأفاد منها من أفاد عند معاينتها وحضورها، ثم لم يبق لها سلطان بعد ذلك على غيرهم، بل كل من بلغته وأتاه خبرها من طريق صحيح مفيد للعلم، فحكمه وحكم من حضرها سواء، وقد قامت عليه الحجة بها[1].

يقول ابن تيمية عن الأخبار والآثار التي تتضمن ذكر معجزات الأنبياء:

(وهذه الأخبار: منها ما هو في القرآن، ومنها ما هو متواتر يعلمه العامة والخاصة.. فإن كلًا من ذلك تواترت به الأخبار، واستفاضت، ونقلته الأمة جيلًا بعد جيل، وخلفا عن سلف، فما من طبقة من طبقات الأمة إلا وهذه الآيات منقولة مشهورة مستفيضة فيها، ينقلها أكثر ممن ينقل كثيرًا من القرآن، وقد نقلها وسمعها من الأمة أكثر ممن سمع ونقل كثيرًا من آيات القرآن، وأكثر ممن سمع ونقل أنه كان يسجد في الصلاة سجدتي السهو، وممن سمع ونقل نُصُب الزكاة وفرائضها، بل مواقيتُ الصلاة وأعدادها إنما شاع نقلها للعمل الدائم بها، وأما هذه الآيات فنقلها أكثر من مواقيت الصلاة من جهة الأخبار المعينة، وذلك أن آيات الرسول كان كثير منها يكون بمشهد من الخلق العظيم، فيشاهدون تلك الآيات، كما شاهد أهل الحديبية -وهم ألف وخمسمائةٍ- نبع الماء من بين أصابعه، وظهور الماء الكثير من بئر الحديبية، لما نزحوها ولم يتركوا فيه قطرة، حتى روى العسكر.. وكانوا ينقلون ذلك بينهم، وهو مشهور ينقله بعض من شاهده إلى من غاب عنه، فكان استفاضة آياته وشهرتها وتواترها في الأمة أعظم من تواتر سجود السهو في الصلاة؛ فإن هذا إنما كان مرات قليلة، ولم يحضره إلا المصلون خلفه لتلك الصلاة، وكذلك نقلهم لنصُب الزكاة وفرائضها.. وكذلك حكمه بالشفعة..) إلى أن قال: (فإذا كان مثل هذه الأمور تواتر في الأمة، واتفقت على نقله، فكيف بما كان أشهر وأظهر عند من عاينه، وكان علم الذين رأوه به أظهر من علمهم بهذه الأحكام، وقد نقلوا ذلك إلى من غاب عنهم؛ فإنه قطعا يجب أن يكون تواتر هذه الآيات في الأمة أعظم وأظهر)[2].

وهذا الذي ذكره شيخ الإسلام لا يختص بمعجزات نبينا محمد ﷺ، بل هو عام في جميع آيات الأنبياء قبله.

وقد أفاض ابن تيمية -رحمه الله- في ذكر الطرق التي يُعلم بها أن مرويات دلائل النبوة وأخبارها تفيد

---

(١) انظر: أعلام النبوة للماوردي: ص٤٥.

(٢) الجواب الصحيح: ٦/٣٢٤-٣٢٧.

العلم، ويمكن تلخيصها في الفقرات التالية[1]:

١- التواتر العام: وهو تناقل الأمة لها جيلًا بعد جيل، وخلفا عن سلف بمختلف طبقاتها.

٢- التواتر الخاص: وهو تواترها عند أهل العلم بالحديث، وقطعُهم بصحتها، وتيقنهم بذلك، وإن كانت قد لا تتواتر وتستفيض عند غيرهم؛ فإن الأخبار قد تتواتر وتستفيض عند قوم دون قوم، بحسب عنايتهم بها وطلبهم لها، وعلمهم بمن أخبر بها، وصفاتهم ومقاديرهم، وما دل من الدلائل على صدقهم.

٣- التواتر المعنوي: حين يسمع الناس أخبارًا متفرقة، بحكايات يشترك مجموعها في أمر واحد، فيحصل بمجموع الأخبار علم ضروري بذلك الأمر، وإن كان كل من الأخبار لو تجرد وحده لم يفد العلم، وإن كان كل من الحكايات ليست وحدها منقولة بالتواتر.

٤- اتفاق من حضر هذه الآيات عند نقلها وروايتها وتصديق بعضهم لبعض، رغم كثرتهم الكاثرة، وذلك من غير تواطؤ ولا تشاعر، مع ما عرف عنهم من تحري الصدق، وشدة توقي الكذب على رسول الله ﷺ، فاتفاقهم على إقرار ذلك، وعلى تناقله بينهم دون نكير بينهم، يُعلم منه قطعا صحة هذه الآيات عن محمد ﷺ وثبوتها.

٥- ما من صنف من العلماء إلا وقد تواتر عندهم من الآيات ما فيه كفاية، كعلماء التفسير، وعلماء الحديث، وعلماء السير والمغازي، والمؤرخين، والفقهاء، وغيرهم.

٦- مصنفات العلماء الكثيرة في ذكر آياته وبراهينه، مثل دلائل النبوة للبيهقي، ولأبي نعيم، ولأبي الشيخ، وللطبراني، ولأبي زُرعة، ولابن أبي الدنيا، وللحربي، وللفريابي، وللمقدسي، وغيرهم.

فمن هذه الطرق التي لخصناها من كلام الشيخ -رحمه الله تعالى-، نعلم حجة آيات الأنبياء على كل من بلغته بطريق صحيح، فضلًا عمن باشرها، وأن من يقلل من شأن دلالتها، أو لا يأبه لها، أو يريد الاستغناء عنها بإعجاز القرآن، أو الاكتفاء بدلالة مضمون الرسالة والدعوة على صدق الرسول، أو غير ذلك من أنواع دلائل النبوة، أنه لا يستند إلى دليل، ولا حجة عقلية، ولا سمعية.

بل إن حجيتها قائمة على كل من حصلت له مُكنة العلم بها، ولو لم يحصل له العلم بها فعلًا لتفريط منه، خلافا لما يزعمه بعض المناطقة، من أن المتواترات والمجربات والحدسيات مختصة حجيتها بمن علمها، فلا تكون حجة على غيره، ويجعلون هذا فرقًا بينها وبين غيرها من القضايا البرهانية، فعلى هذا لا تكون آيات الأنبياء حجة على من لم يحصل عنده التواتر.

وهذا -كما يقول شيخ الإسلام رحمه الله- أصل من أصول الإلحاد والكفر، ويقال في الرد على هذا القول: من أراد أن يحصل له العلم فليسمع كما سمع غيره، فإن أعرض، لم يك ذلك مانعا من قيام الحجة

(١) انظر: الجواب الصحيح: ٣٢٤/٦-٣٦١.

عليه، كما قامت على الكفار مع إعراضهم عن سماع القرآن وتدبّره[1].

---

(١) انظر: الرد على المنطقيين: ص٩٢-١٠٠.

المبحث الثالث

دلالة النصرة والعاقبة

كثرت الإشارة في القرآن الكريم إلى دلالة النصرة والعاقبة، وجاء التنبيه إلى أن ما يُحس ويشاهد من اطراد العادة بأن ينصر الله تعالى أنبياءه ورسله، ويؤيدهم ويظهرهم على عدوهم بأنواع الظهور، بالسنان وباللسان، ويجعل العاقبة دائما لهم ولأنصارهم وأتباعهم ولو بعد حين، أن هذا من أعظم الآيات الدالة على صدق هؤلاء الرسل، وأنهم لو كانوا يفترون على الله الكذب بدعوى النبوة والرسالة، لامتنع في حكمة الله تعالى أن يؤيدهم وينصرهم، على هذا الوجه المطرد، ولكان ذلك تلبيسًا وإضلالًا عامًا للخلق، يتنزه عنه أرحم الراحمين، وأحكم الحاكمين.

ولا تقتصر هذه الدلالة على النصر الحسي، المتمثل في نجاة الرسل وأتباهم، وهلاك أعدائهم واستئصالهم، بل هي تشمل إلى جانب ذلك النصر المعنوي، وذلك بظهور حجج الرسل وبراهينهم الدالة على صدقهم؛ فإن هذا من أعظم أنواع النصر، كما تشمل إذلال أعداء الرسل والظهور عليهم وإن لم يُستأصلوا، وهذا كحال المجاهد الذي هزم عدوه، والأول كحال المجاهد التي قتل عدوه[١].

ولا يُعترض على هذا الدليل بأن الكفار قد يتسلطون، وتكون لهم الدولة في كثير من الأحيان، كما كان من شأن فرعون ونمرود وغيرهم من الملوك الكافرين، فإن هؤلاء لم يدّع أحد منهم النبوة والرسالة، فالاعتراض بمثلهم ليس واردًا على هذا الدليل أصلًا، أما من يدعي أن الله أرسله إلى الناس، وأمرهم بطاعته واتباعه، فإنه لا يخلو من حالين؛ إما أن يكون رسولًا صادقا فينصره الله وأتباعه، ويجعل العاقبة لهم، وإما أن يكون كذّابا مفتريا على الله تعالى فينتقم الله منه، ويقطع دابره[٢].

كما أن ظهور الكفار على المؤمنين أحيانا هو بسبب ذنوبهم، ومخالفتهم لأنبيائهم، كما حصل للمسلمين في أحد، وهذا مما يزيد في الدلالة على صدق النبي ويؤيدها، حيث كان (مدار النصر والظهور -كما يقول شيخ الإسلام- مع متابعة النبي وجودًا وعدما، من غير سبب يزاحم ذلك... وهذا يوجب العلم بأن المدار علة للدائر، وقولنا: من غير مزاحمة وصف آخر، يزيل النقوض الواردة، فهذا الاستقراء والتتبع يبين أن نصر الله وإظهاره هو بسبب اتباع النبي، وأنه سبحانه يريد إعلاء كلمته ونَصره ونصر أتباعه على من خالفه... وهذا يوجب العلم بنبوته... وهذا بخلاف الكفار الذين ينتصرون على أهل الكتاب

---

(١) انظر: النبوات لابن تيمية: ص٤٠-٤٢.

(٢) انظر: الجواب الصحيح لابن تيمية: ٤١٦/١، ٤١٧.

أحيانا؛ فإن أولئك لا يقول مطاعهم: إني نبي، ولا يقاتلون أتباع الأنبياء على دين، ولا يطالبون من أولئك أن يتبعوهم على دينهم، بل قد يصرّحون بأنا إنما نُصرنا عليكم بذنوبكم، وأن لو اتبعتم دينكم لم ننصر عليكم، وأيضا فلا عاقبة لهم، بل الله يهلك الظالم بالظالم، ثم يهلك الظالمين جميعا، ولا قتيلهم يطلب بقتله سعادة بعد الموت، ولا يختارون القتل ليسعدوا بعد الموت، فهذا وأمثاله مما يظهر به الفرق بين انتصار الأنبياء وأتباعهم وبين ظهور بعض الكفار على المؤمنين، أو ظهور بعضهم على بعض)[1].

كما لا يجوز أيضا أن يُعترض عليه بأن في الأنبياء من قُتل، كما في قوله تعالى عن بني إسرائيل: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ الْحَقِّ﴾ [البقرة: ٦١] وغيرها من الآيات، فإن (حال هؤلاء -كما يقول شيخ الإسلام- كحال من يُقتل من المؤمنين شهيدًا في الجهاد، ومعلوم أن من كان هذا حاله فهو أكمل ممن يموت حتف أنفه، ثم إن القتل لا يتعارض مع حقيقة الانتصار والظهور، فإن الدين الذي قُتل عليه الشهداء ينتصر ويظهر، فتكون لأهله السعادة في الدارين؛ من قتل كان شهيدًا، ومن عاش كان منصورًا سعيدًا، وهذا غاية ما يكون من النصر، كما قال تعالى: ﴿قُلْ هَلْ تَرَبَّصُونَ بِنَا إِلَّا إِحْدَى الْحُسْنَيَيْنِ﴾ [براءة: ٥٢]، فإذا كان هذا قتل المؤمنين، فما الظن بقتل الأنبياء، ففيه لهم ولأتباعهم من سعادة الدارين ما هو من أعظم الفلاح)[2].

وهذا النوع من الدلالة الشرعية هو في حقيقته قياس عقلي تمثيلي؛ لأنه مبني على اعتبار الشيء بنظيره، والتسوية بين المتماثلين، والتفريق بين المختلفين، كما جاءت الإشارة إلى ذلك في قوله تعالى عند ذكر عاقبة الذي كفروا من أهل الكتاب، وكيف أن الله تعالى أخرجهم من ديارهم، وأظهر نبيه عليهم: ﴿هُوَ الَّذِي أَخْرَجَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ دِيَارِهِمْ لِأَوَّلِ الْحَشْرِ مَا ظَنَنْتُمْ أَنْ يَخْرُجُوا وَظَنُّوا أَنَّهُمْ مَانِعَتُهُمْ حُصُونُهُمْ مِنَ اللَّهِ فَأَتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُمْ بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي الْمُؤْمِنِينَ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ﴾ [الحشر: ٢]، وكما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِأُولِي الْأَبْصَارِ﴾ [آل عمران: ١٣]، وذلك بعد قوله: ﴿وَاللَّهُ يُؤَيِّدُ بِنَصْرِهِ مَنْ يَشَاءُ﴾، وكما في قوله تعالى عن الرسل: ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾ [يوسف: ١١١].

قال شيخ الإسلام: (فالعبرة إنما تكون، بالقياس والتمثيل.. فإذا عُرفت قصص الأنبياء ومن اتبعهم ومن كذّبهم، وأن متبعيهم كان لهم النجاة والعاقبة والنصر والسعادة، ولمكذبيهم الهلاك والبوار، جُعل الأمر في المستقبل مثلما كان في الماضي، فعُلم أن من صدّقهم كان سعيدًا، ومن كذّبهم كان شقيا، وهذه سنة الله وعادته، ولهذا يقول سبحانه في تحقيق عادته وسنته، وأنه لا ينقضها ولا يبدلها: ﴿أَكُفَّارُكُمْ خَيْرٌ مِنْ أُولَئِكُمْ

---

(١) الجواب الصحيح: ٤١٦/٦، ٤١٧ [بتصرف يسير].

(٢) الجواب الصحيح: ٤١٥/٦، ٤٢٦ [بتصرف].

أَمْ لَكُمْ بَرَاءَةٌ فِي الزُّبُرِ﴾ [القمر: ٤٣]، يقول: فإذا لم يكونوا خيرًا منهم فكيف ينجون من العذاب مع مماثلتهم لهم؟! هذا بطريق الاعتبار والقياس، ثم قال: ﴿أَمْ لَكُمْ بَرَاءَةٌ فِي الزُّبُرِ﴾ أي: معكم خبر من الله بأنه لا يعذبكم؟ فنفى الدليلين العقلي والسمعي)[1].

ووجه الدلالة في هذا النوع من الدلائل على صدق الأنبياء ظاهر، حيث ارتبطت العاقبة بسببها المباشر وعلتها الظاهرة، فالنصر للأنبياء وأتباعهم بسبب صدقهم وإيمانهم، والهلاك للكافرين والانتقام منهم لكفرهم وعنادهم، فهذه الدلالة من جنس دلالة سائر الآيات والمعجزات على صدق الأنبياء، وكما قال شيخ الإسلام: (كون هذا فُعل لأجل هذا وكون ذاك سبب هذا هو مما يعلم بالاضطرار عند تصور الأمر على ما هو عليه، كانقلاب العصا حية عقب سؤال فرعون الآية، وانشقاق القمر عن سؤال مشركي مكة آية وأمثال ذلك)[2].

بل إن الاستدلال بالعاقبة أبلغ في حصول المقصود من الاستدلال بالمعجزات، وذلك أن الأدلة نوعان:

١- نوع يدل على مجر العلم بالمدلول عليه دون ترغيب ولا ترهيب، فهو من جنس الخبر المجرد، والمعجزات من هذا النوع، فهي تدل على صدق النبي، ثم يُعلم بعدُ ما يخبر به النبي من الأمر والنهي، والوعد والوعيد.

٢- ونوع يدل على المراد مع الحض فيه أو الرهبة منه، فهو من جنس الحث والطلب والإرادة والأمر بالشيء والنهي عنه، ومن هذا إثبات نبوة الأنبياء بما فعل بهم وبأتباعهم من حسن العاقبة، وما فعل بمكذبيهم من ضد ذلك، وهذه الطريق أبلغ وأكمل، حيث تفيد العلم بصدقهم، وترغب في اتباعهم، وترهب من خلافهم[3].

ومما يؤكد هذا الارتباط والتلازم بين العاقبة وعلّتها -والذي يمثل وجه الدلالة في هذا النوع من دلائل النبوة- ذلك التميز الموجود في عقوبة أعداء الرسل وإهلاكهم؛ فإنها تكون من جنس لا يعذب به إلا من كذب الرسل، وذلك كتغريق فرعون، وإهلاك قوم هود بالريح الصرصر العاتية، وقوم صالح بالصيحة، ونحو ذلك مما يسمى عذاب الاستئصال، والله تعالى قد يميت الناس ويهلكهم بأنواع معتادة من البأس كأنواع الطواعين والأوبئة، لكن هذا معتاد لغير مكذبي الرسل، أما ما عذب الله به مكذبي الرسل فهو خاص لهم، ولهذا كان من آيات الله الدالة على صدق أنبيائه[4].

---

(١) النبوات: ص٣٧٨، ٣٧٩، بتصرف، وانظر: الفتاوى ٣/٣٣٢.

(٢) الجواب الصحيح: ٦/٣٩٣، وانظر منه: ٦/٤١٩-٤٢١.

(٣) انظر: المرجع السابق: ٦/٤٢٦، ٤٢٧.

(٤) انظر: النبوات لابن تيمية: ص١٥٤.

ولعل مما يشهد لهذا قوله تعالى لبني إسرائيل لما سألوا عيسى -عليه السلام- أن ينزّل عليهم مادة من السماء: ﴿قَالَ اللَّهُ إِنِّي مُنَزِّلُهَا عَلَيْكُمْ فَمَنْ يَكْفُرْ بَعْدُ مِنْكُمْ فَإِنِّي أُعَذِّبُهُ عَذَابًا لَا أُعَذِّبُهُ أَحَدًا مِنَ الْعَالَمِينَ﴾ [المائدة: ١١٥].

وأما طريق العلم بهذه الدلالة فإنه على ثلاث حالات[1]:

إما أن يكون بالبصر، أو بالسمع، أو بهما معا:

فأما البصر والمشاهدة فلمن رأى وعاين بنفسه، كيف نصر الله تعالى أنبياءه وأهلك أعداءه، وهذا كحال بني إسرائيل إذ قال الله لهم: ﴿وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمُ الْبَحْرَ فَأَنْجَيْنَاكُمْ وَأَغْرَقْنَا آلَ فِرْعَوْنَ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ﴾ [البقرة: ٥٠].

وكحال من رأى من أهل مكة وغيرهم ما أوقعه الله تعالى بأصحاب الفيل، ويلحق بهذا من رأى وشاهد آثار المهلكين، ووقف عليها وأحسها، فإن حراسة الكعبة شهادة لملّة إبراهيم، وإرهاص لمبعث خاتم المرسلين -عليهما الصلاة والسلام-.

وأما طريق السمع فيكون بمعرفة الأخبار التي تفيد العلم، كتواتر الأخبار بقصة موسى مع فرعون، وقصة إبراهيم مع النمرود، وقصة نوح والطوفان، وأمثال ذلك من الأخبار المتواترة عند أهل الملل وغيرهم.

وأما اشتراك السمع والبصر معًا، فكأن تشاهد آثار السابقين، كديار ثمود، ويُعلم بالخبر تفصيل ما حصل لهم، وكأن يُعتبر بما كان على مثال السابق، ويُعلم بالخبر ما في ذلك من الذكرى، كحال سفينة نوح، التي قال الله فيها: ﴿وَآيَةٌ لَهُمْ أَنَّا حَمَلْنَا ذُرِّيَّتَهُمْ فِي الْفُلْكِ الْمَشْحُونِ * وَخَلَقْنَا لَهُمْ مِنْ مِثْلِهِ مَا يَرْكَبُونَ﴾ [يس: ٤٠، ٤١]، وقال تعالى: ﴿إِنَّا لَمَّا طَغَى الْمَاءُ حَمَلْنَاكُمْ فِي الْجَارِيَةِ * لِنَجْعَلَهَا لَكُمْ تَذْكِرَةً وَتَعِيَهَا أُذُنٌ وَاعِيَةٌ﴾ [الحاقة: ١١، ١٢]، فإن مشاهدة السفن بعدها يذكر بها، وبما جرى من خبرها.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية:

(وبالجملة فالعلم بأنه كان في الأرض من يقول بأنهم رسل الله، وأن أقواما اتبعوهم، وأن أقواما خالفوهم، وأن الله نصر الرسل والمؤمنين، وجعل العاقبة لهم، وعاقب أعداءهم؛ هو من أظهر العلوم المتواترة وأجلاها، ونقل هذه الأمور أظهر وأوضح من نقل أخبار ملوك الفرس والعرب في جاهليتها، وأخبار اليونان وعلماء الطب والنجوم والفلسفة اليونانية... فكل عاقل يعلم أن نقل أخبار الأنبياء وأتباعهم ينقلها من أهل الملل من لا يحصى عدده إلا الله، ويدونونها في الكتب، وأهلها من أعظم الناس تدينا بوجوب الصدق وتحريم الكذب، ففي العادة المشتركة بينهم وبين سائر بني آدم ما يمنع اتفاقهم وتواطؤهم على الكذب، بل ما يمنع اتفاقهم على كتمان ما تتوفر الهمم والدواعي على نقله)[2].

---

(١) انظر: شرح الأصفهانية: ص١٠٢، ١٠٣، والنبوات له: ص١٦٣، ١٦٤.

(٢) شرح الأصفهانية: ص١٠٣، والنظر: النبوات له: ص٣٧.

ولظهور دلالة هذا النوع على النبوة لم يكن فضل من كان إيمانه صادرًا من جهته كفضل من آمن بالرسالة قبل الظهور والنصرة؛ فإن هؤلاء قد استخدموا بصائرهم، وخضعوا للحق من أول أمره[1].

وإذ قد أبنّا فيما سبق حقيقة هذا النوع من دلائل النبوة، ووجه دلالته عليها وطرق معرفته، وما قد يرد عليه من اعتراضات، وتفنيدها، فلنلق نظرة فيما يلي على بعض الإشارات القرآنية إلى هذا الدليل:

١- قال تعالى: ﴿قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ﴾ [آل عمران: ١٣٧]. قال ابن القيم: (أي: قد كان من قبلكم أمم أمثالكم، فانظروا إلى عواقبهم السيئة، واعلموا أن سبب ذلك ما كان من تكذيب بآيات الله ورسله، وهم الأصل وأنتم الفرع، والعلة الجامعة: التكذيب، والحكم: بالهلاك)[2].

وقد جاء في هذه الآية الأمر بالسير في الأرض، وهذا يكون حسيا ومعنويا: حسيا في حق من أراد معاينة ذلك، فإذا لم يكن يراه ببلده فليذهب لينظر إليه حيث كان، ومعنويا بالتأمل في أخبار من غبر، وتذكر آثارهم، والاعتبار مما يقوم بالقلب من مشاهد مصارعهم، وبقايا مساكنهم، كما قال تعالى: ﴿فَتِلْكَ بُيُوتُهُمْ خَاوِيَةً بِمَا ظَلَمُوا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ * وَأَنْجَيْنَا الَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ﴾ [النمل: ٥٢، ٥٣].

٢- قال تعالى: ﴿أَلَمْ يَرَوْا كَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ قَرْنٍ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ مَا لَمْ نُمَكِّنْ لَكُمْ وَأَرْسَلْنَا السَّمَاءَ عَلَيْهِمْ مِدْرَارًا وَجَعَلْنَا الْأَنْهَارَ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمْ فَأَهْلَكْنَاهُمْ بِذُنُوبِهِمْ وَأَنْشَأْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ قَرْنًا آخَرِينَ﴾ [الأنعام: ٦]، قال ابن القيم: (فذكر سبحانه إهلاك من قبلنا من القرون، وبين أن ذلك كان لمعنى القياس، وهو ذنوبهم، فهم الأصل، ونحن الفرع، والذنوب: العلة الجامعة، والحكم: الهلاك، فهذا محض قياس العلة، وقد أكده سبحانه بضرب من الأولى، وهو أن من قبلنا كانوا أقوى منا، فلم تدفع عنهم قوتهم وشدتهم ما حل بهم)[3].

٣- قال تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ [فصلت: ٥٣]، فقد ذكر المفسرون أن المراد بذلك ما كان من فتوح الإسلام الخارقة، وفسروا الآفاق بأنها بلاد العجم، وفسروا قوله تعالى: ﴿وَفِي أَنْفُسِهِمْ﴾ بأن المراد بلاد العرب[4].

٤- قوله تعالى: ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ * لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ * ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ * فَمَا

---

(١) انظر: مفتاح دار السعادة لابن القيم: ٢/١٣.

(٢) إعلام الموقعين: ١/١٨١.

(٣) إعلام الموقعين: ١/١٨٢.

(٤) انظر: الكشاف: ٣/٣٩٥، وتفسير الطبري: ٢٥/٥.

مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ﴾ [الحاقة: ٤٤-٤٧].

وقوله تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا فَإِنْ يَشَأِ اللَّهُ يَخْتِمْ عَلَى قَلْبِكَ وَيَمْحُ اللَّهُ الْبَاطِلَ وَيُحِقُّ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ﴾ [الشورى: ٢٤].

وما في معناه من الآيات الدالة على أن الله تعالى ما كان لينصر نبيّه ويؤيده بأنواع الظهور والتمكين لو كان متقولًا عليه مفتريا، وقد ذكر في الآية الأولى أنه لو تقول بعض الأقاويل لأهلكه، فكيف لو كان متقولًا الرسالة كلها؟![1].

قال ابن تيمية معلقا على الآية الثانية:

(فمحوه للباطل وإحقاقه الحق خبر منه لا بد أن يفعله.. فإنه إذا أنزل كلماته دل بها على أنه نبي صادق، إذ كانت آية له، ويبين بها الحق من الباطل، وهو أيضا يحق الحق ويبطل الباطل بكلماته التي تكون بها الأشياء، فيحق الحق بما يظهره من الآيات، وما ينصر به أهل الحق كما تقدمت كلمته بذلك، كما قال: ﴿وَلَقَدْ سَبَقَتْ كَلِمَتُنَا لِعِبَادِنَا الْمُرْسَلِينَ * إِنَّهُمْ لَهُمُ الْمَنْصُورُونَ * وَإِنَّ جُنْدَنَا لَهُمُ الْغَالِبُونَ﴾ [الصافات: ١٧١-١٧٣])[2].

٥- قال تعالى على لسان شعيب -عليه السلام-: ﴿وَيَا قَوْمِ لَا يَجْرِمَنَّكُمْ شِقَاقِي أَنْ يُصِيبَكُمْ مِثْلُ مَا أَصَابَ قَوْمَ نُوحٍ أَوْ قَوْمَ هُودٍ أَوْ قَوْمَ صَالِحٍ وَمَا قَوْمُ لُوطٍ مِنْكُمْ بِبَعِيدٍ﴾ [هود: ٨٩]، ونحوه في قول مؤمن آل فرعون: ﴿وَقَالَ الَّذِي آمَنَ يَا قَوْمِ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ مِثْلَ يَوْمِ الْأَحْزَابِ * مِثْلَ دَأْبِ قَوْمِ نُوحٍ وَعَادٍ وَثَمُودَ وَالَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعِبَادِ﴾ [غافر: ٣٠، ٣١]، فهذا الخطاب وإن خرج مخرج الوعظ والتذكير، إلا أنه استدلال عقلي على صدق الأنبياء بدلالة العاقبة الحسنة لهم، والسيئة لأعدائهم، على نحو ما تقدم، وهو مع ذلك وجداني يحمل أسلوب الترغيب والترهيب.

٦- قال تعالى: ﴿وَإِنَّ لُوطًا لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ * إِذْ نَجَّيْنَاهُ وَأَهْلَهُ أَجْمَعِينَ﴾ [الصافات: ١٣٣، ١٣٤]، فإن جعْل الإنجاء ظرفا لكونه من المرسلين إشارةٌ إلى ما في هذا الإنجاء من الدلالة على صدقه وتأييد الله له، قال ابن عاشور: (وإنما خُصّ حينُ إنجائه بجعله ظرفا للكون من المرسلين؛ لأن ذلك الوقت ظرف للأحوال الدالة على رسالته، إذ هي مماثلة لأحوال الرسل من قبل ومن بعد)[3].

٧- ومن لطيف الإشارات القرآنية إلى هذه الدلالة قول مؤمن آل فرعون عن موسى -عليه السلام-: ﴿وَإِنْ يَكُ صَادِقًا يُصِبْكُمْ بَعْضُ الَّذِي يَعِدُكُمْ﴾ [غافر: ٢٨].

---

(١) انظر: النبوات لابن تيمية: ص٣٤٥.

(٢) النبوات: ص٣٤٦.

(٣) التحرير والتنوير: ١٧١/٢٣.

فكأنه قال لهم: (أقل ما يكون في صدقه أن يصيبكم بعض الذي يعدكم، وفي بعض ذلك هلاككم)[1]. ومفهوم ذلك أنه إذا أصابهم بعض ما يعدهم من الهلاك، كان برهانًا على صدقه، فكيف إذا أصابهم كل ما يعدهم؟! وهو الواقع فعلًا، كما عُلم من عاقبة فرعون وجنوده، قال تعالى: ﴿فَأَخَذْنَاهُ وَجُنُودَهُ فَنَبَذْنَاهُمْ فِي الْيَمِّ فَانْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ﴾ [القصص: ٤٠].

لكن ينبغي التنبيه هنا إلى أن هذه الدلالة العقلية إنما تمت بعد حصول التغريق لفرعون، وقبل ذلك كانت من مؤمن آل فرعون على سبيل الوعظ والجدل، أما البراهين التي احتج بها عليهم قبل ذلك -وهي آيات موسى- فقد نبه إليها بقوله: ﴿وَقَدْ جَاءَكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ مِنْ رَبِّكُمْ﴾ [غافر: ٢٨].

(١) معاني القرآن وإعرابه، للزجاج: ٣٧٢/٤.

المبحث الرابع
دلالة الأحوال والأوصاف

لا يخفى أن ما مرّ ذكره من أنواع دلائل النبوة داخل في أحوال الرسل، إلا أن المقصود هنا تلك الدلالة المستقلة التي يجدها الناظر في مجموع أحوال نبيٍّ من الأنبياء وصفاته، وخصوصا خاتمهم -عليهم السلام[1]-، فإن الناظر عندما يتحقق من أحواله وصفاته على ما هي عليه دون تشويه، أو افتراء، أو تزييف، مع تجرده من الهوى، والتعصب؛ يقطع بعقله أن من هذا حاله ووصفه لا يمكن أن يكون كذابا، ويوقن بأنه صادق فيما يدعيه من إرسال الله له، ونزول الوحي عليه، بل إنه يعلم يقينا أنه يمتنع عليه -وهذا حاله- أن يكون مجنونا، أو ذا صرع، وتخيلات، ومنامات باطلة، أو غير ذلك مما يفتريه أعداء الله على رسوله، ويجعلونه تفسيرًا لظاهرة الوحي.

وتحصيل هذه الدلالة يكون بالتأمل الشامل في أحوال الرسول وصفاته الخُلقية، منذ ولادته وحتى وفاته، بل يتبع ذلك التأمل في حال أمته من بعده.

وطريق ذلك: النظر فيما تواتر وقُطع بصحته من سيرته وأخباره، التي تناقلها الناس جيلًا بعد جيل، ودوّنها العلماء واعتنوا بحفظها وروايتها.

وقد جاء في القرآن التنبيه على هذه الدلالة المهمة جملة وتفصيلًا، من ذلك دلالة مجمل أحوال الرسول وصفاته على صدقه، كما في قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَعِظُكُمْ بِوَاحِدَةٍ أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مَثْنَى وَفُرَادَى ثُمَّ تَتَفَكَّرُوا مَا بِصَاحِبِكُمْ مِنْ جِنَّةٍ إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ لَكُمْ بَيْنَ يَدَيْ عَذَابٍ شَدِيدٍ﴾ [سبأ: ٤٦]، وقوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا مَا بِصَاحِبِهِمْ مِنْ جِنَّةٍ إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ مُبِينٌ﴾ [الأعراف: ١٨٤]، وقوله تعالى: ﴿قُلْ لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا تَلَوْتُهُ عَلَيْكُمْ وَلَا أَدْرَاكُمْ بِهِ فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِنْ قَبْلِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ [يونس: ١٦]، وغيرها من الآيات. ومن ذلك دلالة أحواله تفصيلًا، وأن من اتصف بهذا الوصف وكان هذا حاله يمتنع أن يكون كاذبا مفتريا على الله. وسيأتي ذكر الأمثلة إن شاء الله تعالى.

يقول ابن الوزير منبها على حجية هذا النوع من دلائل النبوة واستقلاله عن غيره، في تعليق له على الآيات التي مرّ ذكرها.

(.. لا فرق بالنظر إلى دليل المعجز بين أن يكون النبي ﷺ كان يتلو مِن قبله كتابا ويخطه بيمينه أو

---

(١) لأنا نعلم من أحواله وصفاته -عليه الصلاة والسلام- ما لم يتهيأ لغيره من الأنبياء، وإن كان ما تواتر عنهم من ذلك كاف في استقلال هذه الدلالة لهم.

لا، وبين أن يكون لبث فيهم عمرا من قبله أو لا، إذ فعل المعجز يتعذر على من قرأ قبله كتابا وخطه، وعلى من لم يلبث فيهم عمرًا، كما يتعذر على من لم يكن كذلك، فلما فرق الله بين الحالتين -حتى أُثبتت الريبة في إحداهما دون الأخرى، وحتى وبخهم بقوله: ﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ حيث لم يصدِّقوا من لبث فيهم عمرًا كثيرًا لم يأت بشيء من القرآن، ولا جرى على لسانه ذكر النبوة، ثم جاء بذلك بعدما مضى أكثرُ عمره، علمنا أنه تعالى احتج عليهم في هاتين الآيتين بالقرائن التي تفيد العلم، إذ لو لم يحتجّ بها لما كان لهما معنى، ولكان إفحام الرسول حين جاء بهما ممكنا، وذلك لا يجوز)[1].

وقد نبه ابن الوزير إلى كثير من قرائن الأحوال الدالة بمجموعها على صدق النبوة، نشير إليها فيما يلي باختصار:

١- أن الرسل من أعدل الناس طريقة، وأصدقهم لهجة، وأكثرهم وقارًا، وأوسطهم من ناحية الصفات الخُلقية.

٢- معاداتهم لقراباتهم وأرحامهم الذين جُبلت الطباع على محبتهم.

٣- أنهم فقراء مساكين[2]، تقتحمهم العيون، ولا يؤبه لهم عند أعداء الله، ومع ذلك تجدهم رابطي الجأش، قلوبهم راسية رسو الجبال، مطمئنة واثقة بنصر الله.

٤- حصول أغراضهم، وكون العاقبة لهم ولأتباعهم على أعدائهم.

٥- زهدهم في الدنيا، وإقبالهم على الآخرة.

٦- عدم تغير طريقتهم في الزهد والإقبال على الآخرة؛ إذا تمكنوا من الدنيا.

٧- إجماعهم وعدم اختلافهم في دعوتهم مع عدم تواطئهم.

٨- عجز أعدائهم عن إثبات كذبة واحدة في أي مما قالوا به وأخبروا به[3].

هذا قليل من كثير من الأوصاف والأحوال المقارنة للأنبياء؛ منها ما هو في خَلْقهم، ومنها ما هو في خُلُقهم؛ منها ما هو فيهم، ومنها ما هو في أتباعهم؛ منها ما هو في أقوالهم، ومنها ما هو في أفعالهم، وكلها تدل بداهة على صدقهم، كما قال عبد الله بن رواحة في النبي ﷺ:

---

(١) البرهان القاطع: ص٨٥، ٨٦، وانظر ما بعدها؛ فقد أسهب ابن الوزير في تقرير دلالة قرائن الأحوال عقلًا، وغنيتها عن المعجزة، فراجعه فإنه مهم.

(٢) في مسند الإمام أحمد (٣٨٤/٢) عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال عن لوط -عليه السلام-: >فما بُعث بعده نبي إلا في ثروة من قومه<، وأورده الألباني في الصحيحة برقم: (١٨٦٧)، وفُسّر قوله: (في ثروة) بالعدد الكثير، انظر: الفتح الرباني للبنا: ١٧٩/١٨.

(٣) انظر: البرهان القاطع لابن الوزير من أوله. وانظر نحوًا من هذا لابن تيمية في شرح الأصفهانية: ص١٠٤، ١٠٥.

لو لم تكن فيه آيات مبينة   كانت بداهته تنبيك بالخبر[1]

وكما قال عبد الله بن سلام رضي الله عنه عن النبي ﷺ فيما رواه الإمام أحمد بسنده: <فلما رأيته عرفت أن وجهه ليس بوجه كذاب>[2].

ورُوي عن كعب الأحبار عند تفسير قوله تعالى: ﴿يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ﴾ [النور: ٣٥] أنه قال: (يكاد نور محمد وأمره يتبين للناس ولو لم يتكلم أنه نبي، كما يكاد ذلك الزيت يضيء ولو لم تمسسه نار)[3].

وقد ذكر الله تعالى بعضًا من أحوال الأنبياء وصفاتهم الدالة على صدقهم، فمن ذلك:

١- قوله تعالى في حق خاتم الأنبياء -عليه الصلاة والسلام-: ﴿وَمَا كُنْتَ تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذًا لَارْتَابَ الْمُبْطِلُونَ﴾ [العنكبوت: ٤٨]، فبين أن كونه أميا لا يقرأ ولا يكتب مانع من حصول الريبة في نبوته.

يقول ابن تيمية: (يبين سبحانه مِن حاله ما يعلمه العامة والخاصة، وهو معلوم لجميع قومه الذين شاهدوه، فتواتر عند من غاب عنه وبلغته أخباره من جميع الناس، أنه كان أميا لا يقرأ كتابا، ولا يحفظ كتابا من الكتب، لا المنزّلة ولا غيرها، ولا يقرأ شيئا مكتوبا، لا كتابا منزلًا ولا غيره، ولا يكتب بيمينه كتابا، ولا ينسخ شيئا من كتب الناس، المنزلة ولا غيرها.

ومعلوم أن من يعلَّم من غيره إما أن يأخذ تلقينا وحفظا، وإما أن يأخذ من كتاب، وهو لم يكن يقرأ شيئا من الكتب من حفظه، ولا يقرأ مكتوبا، والذي يأخذ من كتاب غيره، إما أن يقرأه، وإما أن ينسخه، وهو لم يكن يقرأ ولا ينسخ)[4].

٢- قوله تعالى: ﴿اتَّبِعُوا مَنْ لَا يَسْأَلُكُمْ أَجْرًا وَهُمْ مُهْتَدُونَ﴾ [يس: ٢١]، فجعل عدم سؤالهم الأجر من الناس مع اهتدائهم موجبًا لاتباعهم.

٣- قوله تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَدَّبَّرُوا الْقَوْلَ أَمْ جَاءَهُمْ مَا لَمْ يَأْتِ آبَاءَهُمُ الْأَوَّلِينَ * أَمْ لَمْ يَعْرِفُوا رَسُولَهُمْ فَهُمْ لَهُ مُنْكِرُونَ﴾ [المؤمنون: ٦٨، ٦٩]، قال ابن القيم معلقا عليها: (فدعاهم سبحانه إلى تدبر القول، وتأمل حال القائل؛ فإن كون القول [للشيء][5] كذبا وزورا يُعلم من نفس القول تارة، وتناقضه واضطرابه، وظهور

---

(١) النظر الروض الأُنُف للسهيلي: ١٥٣/٣، تحقيق عبد الرحمن الوكيل.

(٢) المسند: ٤٥١/٥.

(٣) رواه ابن جرير في تفسيره: ١٣٧/١٨، وشاهدنا هنا قول كعب الأحبار، دون تفسيره للآية بذلك.

(٤) الجواب الصحيح: ٣٣٨/٥، ٣٣٩، وانظر: الفتاوى له: ٢٦٦/١٦.

(٥) يبدو أن هذه الكلمة زائدة.

شواهد الكذب عليه، فالكذب بادٍ على صفحاته، وبادٍ على ظاهره وباطنه، ويعرف من حال القائل تارة، فإن المعروف بالكذب والفجور والمكر والخداع لا تكون أقواله إلا مناسبة لأفعاله، ولا يتأتى منه من القول والفعل ما يتأتى من البار الصادق المبرَّأ من كل فاحشة وغدر وكذب وفجور، بل قلب هذا وقصده وقوله وعمله يشبه بعضه بعضا، وقلب ذلك وقوله وعمله وقصده يشبه بعضه بعضا، فدعاهم سبحانه إلى تدبر القول، وتأمل سيرة القائل وأحواله، وحينئذ تبين لهم حقيقة الأمر، وأن ما جاء به من أعلى مراتب الصدق)[1].

٤- قوله تعالى: ﴿قُلْ لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا تَلَوْتُهُ عَلَيْكُمْ وَلَا أَدْرَاكُمْ بِهِ فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِنْ قَبْلِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ [يونس: ١٦].

فأنكر عليهم أنهم لا يعقلون هذه الحجة الظاهرة على صدقه، وهي أنه قد أمضى جل عمره فيهم دون خوضٍ في شيء من أمر النبوة، ثم إذا به يخوض دفعة واحدة في أمر النبوة وما يتبعها من الخبر عن الله تعالى وصفاته، وأحكامه، وملائكته، وجنته، وناره، وغير ذلك من العلوم الإلهية. فكيف يكون ذلك من متنبئ كاذب، أو معلَّم مجنون؟![2].

ومن كلام ابن القيم في تعليق له على هذه الآية:

(الحجة الثانية: أني قد لبثت فيكم عمري إلى حين أتيتكم به، وأنتم تشاهدون، وتعرفون حالي، وتصحبوني حضرًا وسفرا، وتعرفون دقيق أمري وجليله، وتحققون سيرتي، هل كانت سيرة من هو أكذب الخلق وأفجرهم وأظلمهم؟ فإنه لا أكذب ولا أظلم ولا أقبح سيرةً ممن جاهر ربّه وخالقه بالكذب والفرية عليه، وطلب إفساد العالم، وظلم النفوس، والبغي في الأرض بغير الحق.

هذا وأنتم تعلمون أني لم أكن أقرأ كتابا، ولا أخط بيميني، ولا صاحبت من أتعلم منه، بل صحبتكم في أسفاركم لما تتعلمون منه، وتسألونه عن أخبار الأمم والملوك وغيرها، ما لم[3] أشارِكْكم فيه بوجه، ثم جئتكم بهذا النبأ العظيم، الذي فيه علم الأولين والآخرين، وعلم ما كان وما سيكون على التفصيل، فأي برهان أوضح من هذا؟! وأي عبارة أفصح وأوجز من هذه العبارة المتضمنة له؟!)[4].

٥- قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا مَا بِصَاحِبِهِمْ مِنْ جِنَّةٍ إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ مُبِينٌ﴾ [الأعراف: ١٨٤]، فأنكر عليهم عدم تفكرهم في حاله، وتوصلِهم بذلك إلى الحكم بصدقه، وأنه لا يمكن أن يخفى عليهم،

---

(١) الصواعق المرسلة: ٢/٤٦٩، ٤٧٠.

(٢) انظر: البرهان القاطع لابن الوزير: ص٩٦، وانظر للأهمية تعليق ابن تيمية على هذه الآية في الجواب الصحيح: ٥/٣٣٤، ٣٣٥.

(٣) هكذا في المطبوع، ويظهر لي أن صوابها: (فلم)، حتى يستقيم المعنى.

(٤) الصواعق المرسلة: ٢/٤٧٠-٤٧٢.

فهو صاحبهم الذي يعرفونه، وقد لبث فيهم عمرًا طويلًا قبل أن يفجأهم بهذا الأمر، فهل يعرفون من حاله جنونًا، أو صرعًا، أو كذبًا، أو خيانةً، أو غير ذلك من موانع النبوة، لا حكم للعقل المتجرد بعد النظر في أحواله إلا أن يقطع بأنه نبي صادق مرسل من الله، منذر من عذابه الشديد، ظاهر الحال غير خافيه، بيّن الحجة، مبيّن لما أرسل به.

٦- روى البخاري ومسلم عن عائشة رضي الله عنها في حديث بدءِ الوحي إلى النبي ﷺ، أنه لما رجع من غار حراء، ترجف بوادره، قال لخديجة: >أي خديجة، ما لي؟ لقد خشيت على نفسي< فأخبرها الخبر، قالت خديجة: كلا، أبشر فوالله لا يخزيك الله أبدًا، فوالله إنك لتصل الرحم، وتصدق الحديث، وتحمل الكَلَّ، وتكسب المعدوم، وتَقري الضيف، وتعين على نوائب الحق[1].

يقول ابن تيمية معلقا:

(فهو لم يَخَفْ من تعمد الكذب؛ فإنه يعلم من نفسه أنه لم يكذب، لكن خاف في أول الأمر أن يكون قد عرض له عارض سوء، فذكرت خديجة ما ينفي هذا، وهو ما كان مجبولًا عليه من مكارم الأخلاق، ومحاسن الشيم والأعمال، وهو الصدق المستلزم للعدل، والإحسان إلى الخلق، ومن اجتمع فيه الصدق والعدل والإحسان، لم يكن ممن يُخزيه الله، كما هو معلوم من سنة الله تعالى)[2].

٧- قوله تعالى عن هود: ﴿إِنِّي أُشْهِدُ اللَّهَ وَاشْهَدُوا أَنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ * مِنْ دُونِهِ فَكِيدُونِي جَمِيعًا ثُمَّ لَا تُنْظِرُونِ * إِنِّي تَوَكَّلْتُ عَلَى اللَّهِ رَبِّي وَرَبِّكُمْ﴾ [هود: ٥٤-٥٦]، ونحوها عن نوح: ﴿ثُمَّ اقْضُوا إِلَيَّ وَلَا تُنْظِرُونِ﴾ [يونس: ٧١]، ولنبينا ﷺ: ﴿قُلِ ادْعُوا شُرَكَاءَكُمْ ثُمَّ كِيدُونِ فَلَا تُنْظِرُونِ﴾ [الأعراف: ١٩٥]، فهذا من أعظم الآيات أن رجلًا واحدًا يخاطب أمة عظيمة بهذا الخطاب غير جزع ولا فزع ولا خوار، بل هو واثق بما قاله، جازم به[3].

٨- ومن أعظم الأمثلة على هذا النوع من دلائل النبوة: ما جاء في قصة هرقل مع أبي سفيان، التي رواها الشيخان عن ابن عباس رضي الله عنهما، وفيها أن هرقل ألقى على أبي سفيان أحد عشر سؤالًا، تتناول أحوال وصفات النبي ﷺ، وبعد أن عرف هرقل جوابها من أبي سفيان، بنى على ذلك ثبوت النبوة المحمدية، وأن من هذا حاله لا يمكن أن يكون كاذبا وهي:

كيف نسبه فيكم؟ قال أبو سفيان: قلت: هو فينا ذو نسب.

ثم قال: هل قال هذا القول منكم أحد قط قبله؟ قلت: لا.

---

(١) صحيح البخاري، كتاب التفسير باب تفسير سورة العلق، (٤١٨٩٤)، حديث رقم: (٤٦٧٠)، وصحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب بدء الوحي، ١٢٦/١، حديث رقم: (١٦٠).

(٢) شرح الأصفهانية ص٩٣ [بتصرف] وانظر: النبوات له: ٣٥٣.

(٣) انظر: مدارج السالكين لابن القيم: ٤٦٥/٣.

قال: هل كان من آبائه من ملك؟ قلت: لا.

قال: فأشراف الناس يتبعونه أم ضعفاؤهم؟ قلت: بل ضعفاؤهم.

قال: أيزيدون أم ينقصون؟ قلت: بل يزيدون.

قال: هل يرتد أحد منهم سخطة لدينه بعد أن يدخل فيه؟ قلت: لا.

قال: فهل كنتم تتهمونه بالكذب قبل أن يقول ما قال؟ قلت: لا.

قال: هل يغدر؟ قلت: لا.

قال: هل قاتلتموه؟ قلت: نعم.

قال: كيف قتالكم إياه؟ قلت: الحرب بيننا وبينه سجال، ينال منا وننال منه.

قال: ماذا يأمركم؟ قلت: يقول: اعبدوا الله وحده ولا تشركوا به شيئا، واتركوا ما يقول آباؤكم، ويأمرنا بالصلاة، والصدق، والعفاف، والصلة.

ثم أبان هرقل بعد ذلك لأبي سفيان وجه دلالة هذه المعلومات المهمة عن أحوال النبي وصفاته على صدق نبوته، فقال له:

(سألتك عن نسبه، فذكرت أنه فيكم ذو نسب، فكذلك الرسل تُبعث في نسب قومها.

وسألتك: هل قال أحد منكم هذا القول؟ فذكرت أن لا، فقلتُ: لو كان أحد قال هذا قبله لقلت: رجل يأتسي بقول قيل قبله.

وسألتك: هل كان من آبائه من ملك، فذكرت أن لا، قلت: فلو كان من آبائه من ملك قلت: رجل يطلب ملك أبيه.

وسألتك: هل كنتم تتهمونه بالكذب قبل أن يقول ما قال؟ فذكرت: أن لا، فقد أعرف أنه لم يكن ليذر الكذب على الناس ويكذب على الله.

وسألتك: أشراف الناس اتبعوه أم ضعفاؤهم؟ فذكرت أن ضعفاءهم اتبعوه، وهم أتباع الرسل.

وسألتك: أيزيدون أم ينقصون؟ فذكرت أنهم يزيدون، وكذلك أمر الإيمان حتى يتم.

وسألتك: أيرتد أحد منهم سخطة لدينه بعد أن يدخل فيه؟ فذكرت أن لا، وكذلك الإيمان حيث تخالط بشاشته القلوب.

وسألتك: هل يغدر؟ فذكرت أن لا، وكذلك الرسل لا تغدر.

وسألتك: بم يأمركم؟ فذكرت أنه يأمركم أن تعبدوا الله ولا تُشركوا به شيئا، وينهاكم عن عبادة الأوثان، ويأمركم بالصلاة والصدق والعفاف، فإن كان ما تقول حقا فسيملك موضع قدمي هاتين)(١).

---

(١) انظر: صحيح البخاري، كتاب بدء الوحي، باب كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله ﷺ؟ (١/٧، ٨)، حديث (٧). وصحيح مسلم، كتاب الجهاد والسير، باب كتاب النبي إلى هرقل، (٣/١١١٧)، حديث: (١٧٧٣).

المبحث الخامس

دلالة مضمون الرسالة

تتوجه دلالة مضمون الرسالة على صدق صاحبها من طريقين:

الأول: موافقته للرسالات السابقة.

ويسمى هذا النوع من دلائل النبوة: المسلك النوعي، حيث يُسلك في الاستدلال هنا لصدق النبوة طريقُ التأمل في أقوال النبي وهديه وما يدعو إليه، ومدى موافقة ذلك لمن سبقه من الأنبياء، وقد عُلم بالتواتر أن دعوتهم واحدة، وأنهم متفقون في أصول ما يدعون إليه من شرائع الإيمان والإسلام، فبالمقارنة بين أحدهم وبين سائرهم يظهر صدقه من موافقته لهم.

يقول ابن تيمية: (النبوة في الآدميين هي من عهد آدم؛ فإنه كان نبيا، وكان بنوه يعلمون نبوته وأحواله بالاضطرار، وقد عُلم جنس ما يدعو إليه الرسل، وجنس أحوالهم، فالمدعي للرسالة في زمن الإمكان إذا أتى بما ظهر به مخالفته للرسل عُلم أنه ليس منهم، وإذا أتى بما هو من خصائص الرسل عُلم أنه منهم، لا سيما إذا علم أنه لا بد من رسول منتظر، وعُلم أن لذلك الرسول صفات تميزه عمن سواه)[1].

ولا شك أن هذا النوع من الدلائل على النبوة يكون أقوى كلما كثر أفراد الأنبياء؛ لأن في كثرتهم تأكيدًا على أصولهم التي أجمعوا عليها، فمتى ما وافقهم بعدُ نبيٌّ من الأنبياء في دعوتهم كان ذلك أقوى في الدلالة على صدقه، وذلك بخلاف أوائل الأنبياء كنوح -عليه السلام-، فإنه غير مسبوق بنظير له في دعوته المشركين إلى الإسلام، فتكون موافقته له وتصديقه له آية على صدقه، وبهذا يُعلم أن أعظم الأنبياء حظا من هذه الدلالة هو خاتمهم -عليه أفضل الصلاة والتسليم-.

ومما ينبغي أن يعلم أن هذا النوع من دلائل النبوة إنما يتأكد في حق من أقر بجنس الأنبياء والمرسلين، كأهل الكتاب؛ لأنهم قد عرفوا دعوة الرسل، وأقروا بجنس الإرسال، أما من أنكر جنس الرسالة، كقوم نوح وعاد وثمود، وكبعض مشركي العرب، فإن الحال يكون مختلفًا بالنسبة لهم، ولذلك أخبر الله تعالى عنهم بأنهم كذبوا المرسلين، مع أن كلا منهم إنما جاءه رسول واحد، لكن لما كان تكذيبهم إياه غير خاص به، بل هو تكذيب لجنس الإرسال، كانوا مكذبين للرسل جميعا[2].

فهؤلاء أحيلوا في جواب شبههم في إنكار جنس الرسالة، كقولهم فيما حكاه الله: ﴿أَبَعَثَ اللَّهُ بَشَرًا

---

(١) شرح الأصفهانية: ص٩٣.

(٢) انظر: سورة الشعراء: الآيات ١٠٥، ١٢٣، ١٤١، ١٦٠، ١٧٦.

رَسُولًا﴾ [الإسراء: ٩٤]، على أهل الكتاب الذين قد تواتر عندهم خبر الرسل، كما قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٣]. يقول الإمام ابن تيمية:

(فكان علمهم بثبوت معين من هذا النوع يوجب العلم بقضية مطلقة، وهو أن هذا النوع موجود، بخلاف ما إذا أُثبت ذلك ابتداءً بلا وجود نظير؛ فإنه يكون أصعب، وإن كان ممكنا)(١).

والمقصود أن هؤلاء يُسلك بهم طرق أخرى لإثبات الإرسال من أصله، وتقرير جنس النبوة أولًا، وهكذا كانت طريقة القرآن مع هؤلاء، كما في قوله تعالى حكاية عن نوح: ﴿أَوَعَجِبْتُمْ أَنْ جَاءَكُمْ ذِكْرٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَلَى رَجُلٍ مِنْكُمْ لِيُنْذِرَكُمْ﴾ [الاعراف: ٦٣]، وكما قال في حق محمد ﷺ: ﴿أَكَانَ لِلنَّاسِ عَجَبًا أَنْ أَوْحَيْنَا إِلَى رَجُلٍ مِنْهُمْ﴾ [يونس: ٢]، أما أهل الكتاب فمحجوجون بأعظم حجة، حيث كان ما جاء به محمد ﷺ مصدقًا لما معهم موافقًا له، وكان كفرهم به لأحد سببين: إما الجهل بما جاء به، وهذا هو الغالب على عامتهم، وإما العناد والاستكبار، وهذا حال أهل الرياسة الدينية منهم. وأما العرب فإنهم بعدما أقروا بجنس الأنبياء لم يبق لديهم أي شك في نبوة محمد ﷺ إذ كانت من هذا الجنس(٢).

ويقول ابن تيمية: (ومن المعلوم أن موسى كان قبل محمد -صلوات الله عليهما وسلامه-، ولم يأخذ عنه شيئا، وكل من عرف حال محمد ﷺ يعلم أنه لم يأخذ عن أهل الكتاب شيئا، فإذا أخبر هذا بمثل ما أخبر به هذا عن مُرسِل واحد من غير تواطؤ ولا تشاعر -فيما يمتنع في العادة التوافق فيه من غير تواطؤ- كان هذا مما يدل على صدق كل من الرسولين في أصل الرسالة، وعلى صدق خبر كل من الرسولين فيما أخبر به من صفات ربه، إذ كان كل منهما أخبر بمثل ما أخبر به الآخر)(٣).

وكذلك الأمر بالنسبة لسائر الأنبياء والمرسلين، فإنهم قد تميزوا بهذه الخاصية العظيمة، ألا وهي تصديق بعضهم لبعض، كما قال تعالى عن نبينا ﷺ: ﴿بَلْ جَاءَ بِالْحَقِّ وَصَدَّقَ الْمُرْسَلِينَ﴾ [الصافات: ٣٧]، في حين أن حال أعداء الأنبياء من السحرة والكهنة وأضرابهم معاكس لهذا تماما، فهم لا ينفكون من وقوع التخالف والعداوة فيما بينهم، والتضاد بين ما يدعو إليه كل منهم، وكذلك الحال بالنسبة لأتباع كل من الفريقين(٤).

أما النصوص التي تنبه إلى هذا النوع من دلائل النبوة فمتوافرة، ومن أظهرها:

---

(١) الرد على المنطقيين: ص٣٧٠.

(٢) انظر: النبوات لابن تيمية: ص٣٩.

(٣) درء تعارض العقل والنقل: ٧٨/٥، وانظر: شرح الأصفهانية له: ص١٥٣، ١٥٤.

(٤) انظر: النبوات لابن تيمية: ص١٦٥، ١٦٦.

١- قوله تعالى لنبينا ﷺ: ﴿قُلْ مَا كُنْتُ بِدْعًا مِنَ الرُّسُلِ﴾ [الأحقاف: ٩]، وكذلك سائر الآيات التي تقرر وقوع الإرسال قبل محمد ﷺ، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِنْ قَبْلِكَ﴾ [الرعد: ٣٨، وغافر: ٧٨]، وقوله: ﴿إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ﴾ [النساء: ١٦٣]، وقوله: ﴿مَا يُقَالُ لَكَ إِلَّا مَا قَدْ قِيلَ لِلرُّسُلِ مِنْ قَبْلِكَ﴾ [فصلت: ٤٣]، وقوله: ﴿كَذَلِكَ يُوحِي إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ اللَّهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [الشورى: ٣]، وغيرها كثير.

قال الشنقيطي عند آية الأحقاف: (ومعنى الآية: قل لهم يا نبي الله: ما كنت أول رسول أرسل إلى البشر، بل قد أرسل الله قبلي جميع الرسل إلى البشر، فلا وجه لاستبعادكم رسالتي واستنكاركم إياها؛ لأن الله أرسل قبلي رسلًا كثيرة)[١].

٢- قصة النجاشي مع المهاجرين إلى الحبشة، وفيها أنه طلب من جعفر بن أبي طالب رضي الله عنه -وكان على رأسهم- أن يقرأ عليه شيئا من القرآن، فقرأ عليه أول سورة مريم، فبكى النجاشي حتى أخضل لحيته وبكت أساقفته، ثم قال: إن هذا الكلام ليخرج من المشكاة التي جاء بها موسى، انطلقوا راشدين[٢]. فالنجاشي في هذه القصة استدل على صحة نبوة محمد ﷺ، بما رأى من التوافق التام بين دعوته ودعوة موسى -عليه السلام-، عرف ذلك مما سمعه من القرآن، مع أنه لم يسمع منه إلا القليل، لكن لما كانت موانع قبول الحق زائلة في حقه، عرف الحق وخضع له، وكان من المؤمنين، ولما مات صلى عليه النبي ﷺ صلاة الغائب[٣]، -رضي الله عنه ورحمه-، كما أن في العرض الحكيم لدعوة الإسلام الذي قام به جعفر رضي الله عنه أمام النجاشي وأساقفته ما يؤكد انتماء هذه الدعوة لجنس دعوة الأنبياء والمرسلين، فلا عجب ألا يتردد النجاشي في الإيمان وقبول دعوة الحق.

٣- شهادة ورقة بن نوفل رضي الله عنه بأن ما رآه النبي ﷺ في غار حراء إنما هو الناموس الذي كان يأتي موسى -عليه السلام- كما ثبت ذلك في الصحيحين[٤]. فورقة عرف من وصف النبي ﷺ لحاله مع الملَك، وما جرى له في الغار، ومما قال له الملك -إضافة إلى ما عرفه سابقا عن محمد ﷺ من كمال بشري- أنه ما جاءه إنما هو وحي من الله، من جنس ما كان يأتي موسى -عليه السلام-.

الثاني: طريق تحسين العقل.

---

(١) أضواء البيان: ٧/٣٧٧.

(٢) انظر: سيرة ابن هشام: ١/٢٨٩-٢٩٣، وقد حسن إسناد القصة الدكتور أكرم العمري في السيرة النبوية الصحيحة: ١/١٧٤.

(٣) انظر: صحيح البخاري، كتاب الجنائز، باب التكبير على الجنازة أربعًا، ١/٤٤٧، برقم (١٢٦٨) ومسلم، كتاب الجنائز، باب في التكبير على الجنازة، ٢/٥٤٧، برقم (٩٥٢) (٩٥٣).

(٤) تقدم تخريجه. والناموس هو صاحب السر، وهو جبريل -عليه السلام-، انظر: فتح الباري لابن حجر: ١/٣٠.

لا تقتصر دلالة مضمون الدعوة على صدق النبي على مجرد موافقتها في طبيعتها وشرائعها للنبوات السابقة حتى تُلحق بنوعها، بل يشمل ذلك أيضا موافقتها للعقول السليمة، وللفطر المستقيمة؛ فإنه ما من أحد سليم الفطرة صحيح التجرد موفور العقل يُعرض عليه حال النبي ﷺ وما جاءه به من عقائد وشرائع وأخلاق وآداب، بل وما رواه عن ربه تعالى من قرآن، وما نطق به من حكمة، إلا ويقطع أنّ هذا لا يمكن أن يكون إلا نبيا صادقا، وأنه يمتنع أشد الامتناع في حكم العقل أنّ من هذا حاله وكلامه يكون كاذبا متقولًا على الله.

وإلى هذا المعنى الإشارة في قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَعِظُكُمْ بِوَاحِدَةٍ أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مَثْنَى وَفُرَادَى ثُمَّ تَتَفَكَّرُوا مَا بِصَاحِبِكُمْ مِنْ جِنَّةٍ إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ لَكُمْ بَيْنَ يَدَيْ عَذَابٍ شَدِيدٍ﴾ [سورة سبأ: ٤٦].

يقول ابن القيم: (ومعلوم أن نفس الدين الذي جاء به، والملة التي دعا إليها، من أعظم براهين صدقه، وشواهد نبوته، ومن لم يُثبت لذلك صفات وجودية أوجبت حسنه وقبول العقول له، ولضدّه صفات أوجبت قبحه ونفور العقل عنه، فقد سد على نفسه باب الاستدلال بنفس الدعوة، وجعلها مستدلًا عليه فقط)[١].

ومن أمثلة الاستدلال على صحة الرسالة بمعرفة العقل لحسنها وقبول الفطرة السليمة لها قوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ وَاتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا﴾ [النساء: ١٢٥].

قال ابن القيم: (وهذا احتجاج منه سبحانه على أن دين الإسلام أحسن الأديان، بما تضمنه مما تستحسنه العقول وتشهد به الفطر، وأنه قد بلغ الغاية القصوى في درجات الحسن والكمال، وهذا استدلال بغير الأمر المجرد، بل هو دليل على أن ما كان كذلك فحقيق بأن يأمر به عباده، ولا يرضى منهم سواه، ومثل هذا قوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِمَّنْ دَعَا إِلَى اللَّهِ وَعَمِلَ صَالِحًا وَقَالَ إِنَّنِي مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾ [فصلت: ٣٣]، فهذا احتجاج بما رُكب في العقول والفطر؛ لأنه لا قول للعبد أحسن من هذا القول)[٢].

ومن أمثلة ذلك أيضا قول حكيم العرب في جاهليتهم، أكثمَ بن صيفي، عن النبي ﷺ: >إن هذا الذي يدعو إليه لو لم يكن دينا لكان في أخلاق العرب حسنًا<[٣].

وهذا تنزّل منه على سبيل الجدل، فهو يقول: إن هذا الذي جاء به محمد لو كان من عنده -على فرض أنه من مقدور البشر- لأوجب العقل الصحيح متابعته عليه، وطاعته فيه، فكيف وهو دين الله

---

(١) مفتاح دار السعادة: ٦/٢، وهو في كلامه هذا يرد على من ينفي التحسين والتقبيح العقليين، وقد أسهب في الرد عليهم في هذا الموضع فراجعه.

(٢) مفتاح دار السعادة: ١٠/٢.

(٣) انظر: سرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون لابن نُباتة المصري: ٣٣. وانظر ترجمة أكثم بن صيفي وقصة إسلامه في الإصابة في تمييز الصحابة لابن حجر: ١١٨/١.

وشريعته، الذي لا يطيق مخلوق إحداثه واختراعه.

المبحث السادس

إعجاز القرآن

لقد شاء الله تعالى أن تكون الآية الكبرى الدالة على صدق الرسول الخاتم ﷺ هي ذات الكتاب الذي يتضمن دعوته، ففيه هدي النبوة، وفيه برهانها. روى البخاري ومسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: >ما من الأنبياء نبي إلا أُعطي من الآيات ما مثله آمن عليه البشر، وإنما كان الذي أوتيته وحيا أوحاه الله إلي، فأرجوا أن أكون أكثرهم تابعا يوم القيامة<[١].

وقد أنكر الله عز وجل على الكفار عدم اكتفائهم بالقرآن آية على صدق محمد ﷺ، كما في قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا لَوْلَا أُنْزِلَ عَلَيْهِ آيَاتٌ مِنْ رَبِّهِ قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِنْدَ اللَّهِ وَإِنَّمَا أَنَا نَذِيرٌ مُبِينٌ * أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَى عَلَيْهِمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَرَحْمَةً وَذِكْرَى لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [العنكبوت: ٥٠، ٥١].

فبالرغم من إلحاحهم في سؤال الآيات الحسية واقتراحهم الكثير منها إلا أنهم لم يُجابوا إلى ذلك، وإنما كانوا يُردّون دائما إلى القرآن، ويندبون للنظر في دلالته، أو إلى معارضته إن كانوا صادقين في تكذيبهم، وذلك أن الله تعالى قد علم من أنفسهم العناد والاستكبار، وإرادة التعجيز للنبي ﷺ في طلب الآيات، لا إرادة الحق والإيمان، لذلك -والله أعلم- لم يجابوا إلى ما سألوا[٢]، إذ في دلالة القرآن أعظم كفاية لمن كان صادقا في طلب الحق، كما أن له ﷺ من الآيات الحسية ما يكفي عن السؤال والاقتراح، لمن بلدت قريحته وقصر فهمه عن معرفة دلالة القرآن.

ووجه دلالة القرآن على صدق النبي -عليه الصلاة والسلام-: هو أنه ليس في مقدور أحد كائنا من كان أن يأتي بهذا القرآن من عند نفسه إلا رب العالمين -تبارك وتعالى-، كما دل على ذلك قوله عز وجل: ﴿وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَنْ يُفْتَرَى مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [يونس: ٣٧].

قال ابن تيمية في معنى الآية: (يقول: ما كان ليفعل هذا، فلم ينف مجرد فعله، بل احتمال فعله، وأخبر بأن مثل هذا لا يقع، بل يمتنع وقوعه، فيكون المعنى: ما يمكن ولا يحتمل ولا يجوز أن يُفترى هذا القرآن من دون الله، فإن الذي يفتريه من الله مخلوق، والمخلوق لا يقدر على ذلك)[٣].

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) انظر: تفسير الرازي: ١٣/١٩.

(٣) الجواب الصحيح: ٤٢٥/٥.

وكما دل على ذلك أيضا قوله تعالى: ﴿وَمَا تَنَزَّلَتْ بِهِ الشَّيَاطِينُ * وَمَا يَنْبَغِي لَهُمْ وَمَا يَسْتَطِيعُونَ * إِنَّهُمْ عَنِ السَّمْعِ لَمَعْزُولُونَ﴾ [الشعراء: ٢١٠-٢١٢].

وفي هذا المعنى قوله تعالى: ﴿قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ [الإسراء: ٨٨][١].

فإذا كان الإتيان بمثل القرآن ممتنعا على هؤلاء حال اجتماعهم، فهو على محمد وحده أشد امتناعا، وفي آية الإسراء هذه وما في معناها -كقوله تعالى: ﴿وَلَنْ تَفْعَلُوا﴾ [البقرة: ٢٤]- دليل عقلي على النبوة من جهة أنه لا يُقدم على هذا الخبر العظيم المؤكَّد بالقسم من يطلب من الناس أن يصدقوه، إلا وهو واثق بأن الأمر كذلك، ولو كان عنده شك في ذلك لجاز أن يظهر كذبه في هذا الخبر فيفسد عليه ما قصده، وهذا ما لا يُقدم عليه العاقل، وجميع الأمم متفقة مؤمنها وكافرها على كمال عقل محمد ومعرفته وخبرته، فلا يتصور أن يصدر هذا الخبر عن مثله إلا وهو يعلم أن هذا مما يعجز عنه الخلق، وهذا في حد ذاته من علوم الغيب الدالة على نبوته، وهو آية مستقلة، لها دلالتها، غير الإعجاز؛ لأنه قد وقع الأمر كما أخبر، ولم يقدر أحد على معارضة القرآن[٢].

ولما كانت دلالة إعجاز القرآن على النبوة لا تنهض إلا بإثبات امتناع القرآن على الثقلين، وعجزهم عن أن يأتوا بمثله، أمر الله تعالى نبيه ﷺ أن يتحدى كل من كذّبه أن يأتي بمثله، أو بعشر سور مثله، أو بسورة من مثله على الأقل، وليستعينوا بما شاؤوا، وكرر هذا الأمر لنبيّه في عدة مواضع من كتابه، مبالغةً في حثهم على معارضة القرآن، ليثبتوا بذلك دعواهم أنه مفترى؛ فإن هم لم يستجيبوا لهذه الدعوة، ولم يقدموا على مواجهة هذا التحدي -وكذلك كان- ثبت أنه إنما أنزل بعلم الله، وأنهم إنما يتبعون أهواءهم. ولم ينقل عن النبي ﷺ أنه تحدى مكذبيه بغير القرآن[٣].

وقد جاء هذا التحدي في خمسة مواضع من كتاب الله تعالى، أربعة منها كان نزولها في المرحلة المكية من الدعوة، والأخير كان نزوله في أول المرحلة المدنية، فأما ما كان في مكة:

---

(١) يذكر بعض من يتكلم في إعجاز القرآن هذه الآية ضمن آيات التحدي، وإنما هي خبر عن امتناع أن يكون القرآن صادرًا عن غير الله تعالى، كما دلت على ذلك الآيتان المذكورتان قبلها، أما التحدي فإنه طلب وإنشاء، بأن يحدوهم الرسول، أي: يدعوهم ويحثهم إلى أن يعارضوه، كما يقال: حادي العيس، لمن يبعثها على السير (انظر: الجواب الصحيح لابن تيمية: ٥/٤٢٢، ٤٢٣). وهذا المعنى ليس موجودًا في هذه الآية، والله أعلم.

(٢) انظر: الجواب الصحيح لابن تيمية: ٥/٤٠٩-٤١١.

(٣) انظر: النبوات لابن تيمية: ص١٧٧، ١٧٨، وقد ذكر ابن تيمية أنه لا يشترط في دلائل النبوة التحدي، بل لم ينقل التحدي بغير القرآن لا عن نبينا ولا عن غيره من الأنبياء، وإنما كان موقف السحرة من موسى معارضةً لا بتحدٍ منه، أو طلب.

فأولها[1]: قوله تعالى عن كفار مكة: ﴿فَلَمَّا جَاءَهُمُ الْحَقُّ مِنْ عِنْدِنَا قَالُوا لَوْلَا أُوتِيَ مِثْلَ مَا أُوتِيَ مُوسَى أَوَلَمْ يَكْفُرُوا[2] بِمَا أُوتِيَ مُوسَى مِنْ قَبْلُ قَالُوا سِحْرَانِ[3] تَظَاهَرَا وَقَالُوا إِنَّا بِكُلٍّ كَافِرُونَ * قُلْ فَأْتُوا بِكِتَابٍ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ هُوَ أَهْدَى مِنْهُمَا أَتَّبِعْهُ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ * فَإِنْ لَمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ فَاعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَاءَهُمْ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ [القصص: ٤٨-٥٠]، والشاهد في هذا السياق قوله: ﴿قُلْ فَأْتُوا بِكِتَابٍ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ هُوَ أَهْدَى مِنْهُمَا أَتَّبِعْهُ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ فإن التحدي فيه ظاهر، ولا يضر الخلاف الحاصل في مرجع الضمير في قوله: ﴿مِنْهُمَا﴾، فسواء قيل: إنهما التوراة والقرآن، أو التوراة والإنجيل، فهو يطالبهم على كلا الحالين أن يأتوا بكتاب من عند الله كما جاء هو بكتاب من عند الله هو أهدى من التوراة والإنجيل، وكما جاء موسى بكتاب من عند الله، وكما جاء عيسى بكتاب من عند الله، والبرهان الدال على كونه من عند الله الذي به يُعرف صدق ذلك من كذبه هو ما فيه من الهداية، فلئن زعموا أن هذه الكتب السماوية سحر مفترًى، فليأتوا هم بالحق المتضمن للهدى إن كانوا صادقين في زعمهم هذا، فإن لم يستجيبوا لذلك فإنما يتبعون أهواءهم، ولا أحد أضل ممن هذا حاله.

على أن الذي يتأمل سياق الكلام لا يشك في أن مرجع الضمير هما التوراة والقرآن، إذ لم يرد ذكر لعيسى ولا للإنجيل في هذه السورة، لا قبل هذا الموضع ولا بعده، وإنما الذي جاء قبله ذكر قصة موسى ومجيئه بالتوراة إلى قوم فرعون، وتكذيبهم له ووصفهم لما جاء به بأنه سحر مفترى، كما في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَاءَهُمْ مُوسَى بِآيَاتِنَا بَيِّنَاتٍ قَالُوا مَا هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُفْتَرًى وَمَا سَمِعْنَا بِهَذَا فِي آبَائِنَا الْأَوَّلِينَ * وَقَالَ مُوسَى رَبِّي أَعْلَمُ بِمَنْ جَاءَ بِالْهُدَى مِنْ عِنْدِهِ﴾ [القصص: ٣٦، ٣٧]، ثم تكرر ذكر كتاب التوراة وما فيه من الهدى في الآية (٤٣)، ثم انتقل الكلام إلى تقرير نبوة محمد ﷺ وما جاء به من الحق الذي هو القرآن

---

(١) المستند في ترتيب النزول أثر ذكره السيوطي في الإتقان عن جابر بن زيد، من علماء التابعين، وقد قال السيوطي بعد إيراده: (هذا سياق غريب، في هذا الترتيب نظر) الإتقان: ص٢٥، وانظر: الإعجاز البياني لبنت الشاطئ: ص٦٧، ٦٨. وعدم ثبوته لا يضر، فالدلالة غير مبنية على ترتيب النزول.

(٢) أي: أولم يكفر جنس البشر بما أوتي موسى من تلك الآيات العظيمة، وبهذا يفهم كيف نُسب الكفر إلى قوم لم يدركوا موسى، انظر: تفسير ابن كثير: ٣/٣٩٣.

(٣) هذه قراءة الكوفيين الثلاثة: عاصم، وحمزة، والكسائي، وقرأ باقي السبعة: ساحران بألف قبل الحاء، وعلى قراءة الكوفيين: في المقصود بالسِّحرين ثلاثة أقوال: أنهما التوراة والإنجيل، أو التوراة والفرقان، أو الإنجيل والفرقان، وعلى قراءة الباقين: في المقصود بالساحرين ثلاثة أقوال كذلك: موسى وهارون، أو موسى ومحمد، أو عيسى ومحمد - عليهم الصلاة والسلام-. (انظر: تفسير الطبري: ٢٠/٨٣-٨٥). وقد رجح ابن جرير قراءة الكوفيين، واضطرب كلامه في تحديد المراد بالسحرين، فذكر أنهما كتابا موسى وعيسى، ثم عاد فذكر أنهما كتابا موسى ومحمد. وانظر هاتين القراءتين في كتاب السبعة لابن مجاهد: ص٤٩٥.

دون شك.

فالمذكور في هذا السياق إنما هو موسى والتوراة، ومحمد والفرقان، وفي الآية مزيد بحث ليس هذا مجاله، إلا أني أود أن أنبه إلى أن هذه الآية تميزت عن سائر آيات التحدي بما يلي:

١- أنه طلب منهم كتابا، بينما طلب منهم في غيرها سورة، أو عشر سور، أو حديثا مثله.

٢- أنه قيد الكتاب هنا بكونه من عند الله، فألزمهم أن ينسبوه إلى الله تعالى إذا هم أتوا به، بينما تنزّل معهم في غيرها فاكتفى بأن يكون حديثا مثله، ولو كان مفترًى ظاهر الافتراء.

٣- أنه ذكر وجه الإعجاز في هذه الآية، وأنه الهداية، فاشترط أن يكون ما يأتون به ﴿أَهْدَى مِنْهُمَا﴾، وهذا يدل على أن التحدي -في هذه الآية على الأقل- غير مقصور في الإعجاز البلاغي، بل إن اقتران القرآن بالتوراة في التحدي دال على أن الإعجاز المراد في هذه الآية خاصة دون غيرها إنما هو في الهداية لا غير؛ لأن التوراة ليست بلغة العرب أصلًا، فضلًا عن أن تكون معجزًا من جهة الفصاحة.

ثانيها: قوله تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ * فَإِنْ لَمْ يَسْتَجِيبُوا لَكُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّمَا أُنْزِلَ بِعِلْمِ اللَّهِ﴾ [هود: ١٣، ١٤].

ثالثها: قوله تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ * بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ﴾ [يونس: ٣٨، ٣٩] وقوله تعالى هنا: ﴿بِسُورَةٍ مِثْلِهِ﴾ نص في أن مرجع الهاء هو القرآن لا غير، وعلى هذا تُحمل آية سورة البقرة التي فيها قوله: ﴿مِنْ مِثْلِهِ﴾، والتي يحتمل الضمير فيها أن يعود إلى القرآن، أو إلى محمد ﷺ، وفي قوله: ﴿بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ﴾ إشارة إلى أن من دلائل صدقه وصدق من جاء به ما فيه من علم.

ويلاحظ التدرج في التحدي بين هذه الآية وسابقتها، فقد انخفض المتحدى به عشر سور إلى سورة واحدة، وهذا دال على أن سورة هود سابقة لسورة يونس في ترتيب النزول، وإن كانتا مكيتين جميعًا[(١)].

رابعها: قوله تعالى: ﴿فَذَكِّرْ فَمَا أَنْتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِكَاهِنٍ وَلَا مَجْنُونٍ * أَمْ يَقُولُونَ شَاعِرٌ نَتَرَبَّصُ بِهِ رَيْبَ الْمَنُونِ * قُلْ تَرَبَّصُوا فَإِنِّي مَعَكُمْ مِنَ الْمُتَرَبِّصِينَ * أَمْ تَأْمُرُهُمْ أَحْلَامُهُمْ بِهَذَا أَمْ هُمْ قَوْمٌ طَاغُونَ * أَمْ يَقُولُونَ تَقَوَّلَهُ بَلْ لَا يُؤْمِنُونَ * فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ﴾ [الطور: ٢٩-٣٤]. والحديث يصدق هنا على القليل والكثير، فليأتوا من جنس هذا الكلام ولو بالقليل.

خامسها: قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ * فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ﴾ [البقرة: ٢٣، ٢٤]، ولما كانت هذه الآية آخر ما نزل، جاء التأكيد فيها على هزيمتهم في هذا التحدي بقوله تعالى: ﴿وَلَنْ تَفْعَلُوا﴾، وقد

(١) انظر: تفسير الرازي: ٩٥/١٧.

تقدم أن هذا من دلائل النبوة من جهة الإخبار بالغيب المستقبل، حيث شهد الواقع أنهم لم يفعلوا ولن يفعلوا، كما أن قوله هنا: ﴿مِن مِّثْلِهِ﴾ فيه زيادة تنزل معهم، يقول الدكتور محمد عبد الله دراز(١): (فكأنه يقول: لا أكلفكم بالمماثلة العامة، بل حسبكم أن تأتوا بشيء فيه جنس المماثلة ومطلقها، ربما يكون مثلًا على التقريب لا التحديد، وهذا أقصى ما يمكن من التنزل)(٢).

هذه آيات التحدي بالقرآن، ودليلها واحد، وهو أنكم أيها المكذبون بالقرآن ونبوة محمد ﷺ إن كنتم صادقين في زعمكم أن محمدًا مفترٍ على ربه في نسبته هذا الكلام إليه، فهو بشر مثلكم، وأنتم فصحاء بلغاء مثله، بل ربما كان فيكم من قد فاقه في ذلك من الشعراء والخطباء(٣)، فلتفتروا كما افترى، ولتأتوا بمثل ما أتى به، فيظهر بذلك كذبه، وتسقط الكلفة عنكم في معاناة تكذيبه وتسفيهه والخصومة معه(٤).

ويزيد هذا إيضاحًا قول الإمام الخطابي: (بقي النبي ﷺ يطالبهم به مدة عشرين سنة، مُظهرًا لهم النكير، زاريا على أديانهم، مسفهًا آراءهم وأحلامهم، حتى نابذوه وناصبوه الحرب، فهلكت فيه النفوس، وأريقت المهج، وقطِّعت الأرحام، وذهبت الأموال، ولو كان ذلك في وسعهم وتحت أقدارهم لم يتكلفوا هذه الأمور الخطيرة، ولم يركبوا تلك القوافر المبيرة، ولم يكونوا تركوا السهل الدمث من القول إلى الحزْن الوعر من الفعل، وهذا ما لا يفعله عاقل ولا يختاره ذو لب، وقد كان قومه قريش خاصة موصوفين برزانة الأحلام ووفارة العقول... فكيف كان يجوز على قول العرب ومجرى العادة مع وقوع الحاجة ولزوم الضرورة أن يغفلوه، ولا يهتبلوا الفرصة فيه، وأن يضربوا عنه صفحًا، ولا يحوزوا الفلح والظفر فيه، لولا عدم القدرة عليه، والعجزُ المانع منه؟! ومعلوم أن رجلا عاقلًا لو عطش عطشا شديدًا خاف منه الهلاك على نفسه، وبحضرته ماء معرّض للشرب، فلم يشربه حتى هلك عطشا، لحكمنا أنه عاجز عن شربه، غير قادر عليه)(٥).

هذه على وجه الإجمال دلالة القرآن على صدق النبوة، أما تفصيل الكلام في ذلك، وبيان السبب المباشر في عجز العرب عن المعارضة، وهل المثلية المطلوبة منهم مقتصرة على النواحي اللغوية، أم أنها تشمل

---

(١) فقيه متأدب مصري أزهري، كان من هيئة كبار العلماء بالأزهر، توفي سنة ١٣٧٧هـ. انظر: الأعلام للزركلي: ٢٤٦/٦.

(٢) النبأ العظيم: ص٨٤ حاشية ١.

(٣) هذا قبل النبوة، أما بعدها فإن الأحاديث النبوية تشهد أنه ﷺ أفصح العرب، انظر: جامع العلوم والحكم لابن رجب: ص٣-٥، والنبأ العظيم للدكتور دراز: ص٩٦.

(٤) انظر: ما قاله ابن جرير في تفسيره لآية هود في التحدي: ١٠/١٢، وشرح الأصفهانية لابن تيمية: ص١٦٥، ١٦٦، والنبوات له: ص١٦٤.

(٥) بيان إعجاز القرآن، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن: ص٢١، ٢٢، وانظر كلاما نحو هذا في بدائع الفوائد لابن القيم: ١٣٥/٤ و>النبأ العظيم< للدكتور دراز: ص٨٩.

ما في القرآن من أخبار الغيب وأحكام التشريح والأخلاق والآداب والحكم والمواعظ وغيرها من المعاني التي يعجز عن جمعها أحد من الخلق على نحو ما في القرآن، ففي هذا كلام طويل، وخلاف لا يتسع المقام لذكره فضلًا عن تحقيقه، إلا أن الخلاصة أنه لا خلاف في تعدد الوجوه والدلائل في القرآن على أنه معجز للخلق، وليس من مقدورهم، فبلاغته معجزة، وأخباره معجزة، وأحكامه وشرائعه معجزة، وأخلاقه وآدابه معجزة، وسائر معانيه وعلومه معجزة للعرب ولغيرهم من الإنس والجن، إلا أن التحدي الموجّه: هل كان شاملًا لهذه الوجوه كلها[1]؟ هذا المقام قد وقع فيه خلط بين حقيقتين متباينتين[2]:

الأولى: أن التحدي الذي جاء في القرآن إنما هو تحدٍ بلفظه ونظمه وبيانه لا غير، فلا يدخل في ذلك إخباره بالغيب، ولا غير ذلك من معانيه.

الثانية: أن إثبات النبوة بالقرآن وإثبات تنزيله من عند الله لا يتوقف على كونه معجزًا في لفظه، بدليل أن التوراة والإنجيل والزبور -مع كونها ليست معجزة بألفاظها كإعجاز القرآن- متضمّنة لكثير من الوجوه الدالة على نبوة من أوحيت إليهم، وأنها من كلام الله.

وإذا كان النبي ﷺ في أوائل دعوته إنما نزل عليه قليل من القرآن، ومع ذلك كان هذا القليل هو برهان نبوته؛ فإن هذا يدل على أن قليل القرآن وكثيره أو كله سواء في إثبات النبوة وقيام الحجة بها على من سمعه، وأن الوجه في ذلك إنما هو وجه البيان والنظم، فإذا أقروا أنه كلام رب العالمين بهذا الدليل كانوا مطالبين بأن يؤمنوا بأن ما جاء فيه من المعاني حق لا ريب فيه، يقول محمود شاكر: (وإذن فإقرارهم من وجه النظم والبيان أن هذا القرآن كلام رب العالمين دليل يطالبهم بالإقرار بصحة ما جاء فيه..

أما صحة ما جاء فيه؛ فليست هي الدليل الذي يطالبهم بالإقرار بأن نظم القرآن وبيانه مباين لنظم البشر وبيانهم، وأنه بهذا من كلام رب العالمين)[3].

وبهذا التحقيق يظهر لنا أن مصطلح >إعجاز القرآن< قد وقع فيه إجمال، فقد يطلق على التحدّي الذي وجّهه الله تعالى في القرآن إلى المكذبين من قريش والعرب، وهذا دون شك محصور في الناحية اللفظية البيانية، إذ هي القدر المشترك بين سائر آيات القرآن وسوره، لا تختص به سورة عن سورة، ولا آية عن آية، وعجز فصحاء العرب وبلغائهم دليل على عجز غيرهم من معاصريهم ومن جاء بعدهم ممن هو دونهم في الفصاحة والبيان من باب أولى، كما قد يطلق >إعجاز القرآن< على وجوه دلالته على النبوة المحمدية، من حيث إنه حوى معاني يعجز عنها محمد وغيره من الإنس والجن، وفي بيان هذه المعاني توسع العلماء وأطنبوا، وذكروها على أنها أنواع لإعجاز القرآن، وجعلوها شرحًا وبيانا لآيات التحدي، مع أنها -كما

(١) انظر: تحقيق هذه المسألة للأستاذ محمود شاكر في تقديمه لكتاب الظاهرة القرآنية لمالك بن نبي: ص٢٦-٣١.

(٢) انظر: الظاهرة القرآنية: ص٢٨.

(٣) الظاهرة القرآنية: ٢٨، من مقدمة محمود شاكر.

ظهر لنا مما سبق- لا تلازم بينها وبين إثبات أن القرآن كلام الله، حتى تُجعل دليلًا عليه، إذ يمكن أن يوحي الله تعالى هذه المعاني إلى نبيه فيبينها للناس بكلامه هو، وبلفظه هو، أو أنها تكون من كلام الله تعالى لكن دونما إعجاز بياني، كما هو شأن الأحاديث القدسية، وكما هو شأن التوراة والإنجيل، وحينئذ تكون دلالتها على النبوة من جهة الهداية، كما سبق بيانه في آية القصص، فلا اختصاص للقرآن حينئذ بهذا النوع من الإعجاز من بين الكتب الإلهية.

وبهذا البيان أيضا يُعلم صواب من تكلم من العلماء في بيان وجوه إعجاز القرآن، ودلالته على النبوة[١]، كما حكى الخطابي في رسالته في بيان إعجاز القرآن[٢]، حيث ذكر قول من قال بالصرفة، ووصفه بأنه قريب، إلا أنه ضعّفه، وسيأتي الكلام عليه، وذكر قول من قال إنه معجز لما تضمنه من أنباء الغيب المستقبل، ومع تأكيده على أن هذا من أنواع إعجازه، إلا أنه ضعفه بكونه ليس موجودًا في كل سورة من القرآن، فهو بذلك يريد اختيار الوجه الذي وقع به التحدي، ثم ذكر القول بأن الإعجاز حاصل من جهة البلاغة، وأن عليه أكثر علماء أهل النظر، إلا أنه يعرض لهم فيما اختاروه إشكال من جهة تحديد هذه البلاغة التي اختص بها القرآن، والمعنى الذي تميزت به عن سائر أنواع الكلام البليغ، ثم انتقدهم الخطابي بأنهم أحالوا في بيان هذا الإشكال على إيهام، وذكروا ما لا مقنع فيه، ثم ذكر هو أن من أسباب الإعجاز البلاغي في القرآن: جمعه بين وصفي الفخامة والعذوبة، فهما وصفان إذا انفردا كانا متضادين، (لأن العذوبة نتاج السهولة، والجزالة والمتانة تعالجان نوعًا من الوعورة، فكان اجتماع الأمرين في نظم القرآن مع نبوِّ كل واحد منهما عن الآخر فضيلةً خُص بها القرآن)[٣] كما ذكر أن سبب تعذّر مثل ذلك على البشر: عدم إحاطتهم بجميع أسماء اللغة العربية وألفاظها.

ثم ذكر أن الكلام إنما يقوم بثلاثة أشياء: (لفظ حامل، ومعنًى به قائم، ورباط لهما ناظم، وإذا تأملت القرآن وجدت هذه الأمور فيه في غاية الشرف والفضيلة... وقد توجد هذه الفضائل الثلاث على التفرق في أنواع الكلام، فأما أن توجد مجموعة في نوع واحد، فلم توجد إلا في كلام العليم القدير، الذي أحاط بكل شيء علما، وأحصى كل شيء عددًا. فتفهّم الآن واعلم أن القرآن إنما صار معجزًا؛ لأنه جاء بأفصح الألفاظ في أحسن نظوم التأليف مضمنا أصح المعاني)[٤].

ثم ذكر الخطابي في آخر رسالته وجها آخر لإعجاز القرآن، ذهل عنه الناس فلا يكاد يعرفه إلا الشاذ

---

(١) انظر: مثلًا الحجة في بيان المحجة لأبي القاسم الأصبهاني: ١/٣٥٠، ٣٥١.

(٢) انظر: ثلاث رسائل في إعجاز القرآن: ص٢٢-٢٤، ٧٠.

(٣) ثلاث رسائل في الإعجاز: ص٢٦.

(٤) المرجع السابق: ص٢٧.

من آحادهم، ألا وهو صنيعه بالقلوب، وتأثيره في النفوس[(١)].

وهكذا نرى أن الخطابي -رحمه الله تعالى- لم يجعل الجانب المعنوي من الإعجاز بمعزل عن التحدي، بل اعتبره ثالث ثلاثة أسس يقوم الإعجاز البلاغي على اجتماعها في الكلام، إلا أن الأصل فيها الجانب البياني، والجانب المعنوي مرجح على سبيل التبع والانضمام.

وكذلك وصف الرازي تنوع وجوه دلالة القرآن على النبوة بأنه اختلاف في وجه إعجازه فقال: (اختلف الناس في الوجه الذي لأجله كان القرآن معجزا، فقال بعضهم: هو الفصاحة، وقال بعضهم: هو الأسلوب، وقال ثالث: هو عدم التناقض، وقال رابع: هو اشتماله على العلوم الكثيرة، وقال خامس: هو الصرف، وقال سادس: هو اشتماله على الإخبار عن الغيوب)[(٢)].

ثم اختار هو القول الأول، محتجًا بوصف السور المطلوبة في التحدي بأنها مفتريات، كما نصّت على ذلك آية سورة هود، إذ لو كان وجه الإعجاز هو كثرة العلوم أو الإخبار عن الغيب أو عدم التناقض لم يكن لوصفها بذلك معنى، أما على القول بالفصاحة فإن ذلك يصح؛ لأن الفصاحة لا يشترط فيها صدق الكلام.

فهذا الخلاف الذي حكاه الرازي يزول عند تفصيل المراد بالإعجاز على نحو ما ذُكر سابقا.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (والقرآن مما يعلم الناس -عربهم وعجمهم- أنه لم يوجد له نظير، مع حرص العرب وغير العرب على معارضته، فلفظه ونظمه آية، وإخباره بالغيوب آية، وأمره ونهيه آية، وإذا ترجم بغير العربية كانت معانيه آية، كل ذلك لا يوجد له نظير في العالم)[(٣)]. وقال أيضا: (كل ما ذكره الناس من الوجوه في إعجاز القرآن هو حجة على إعجازه، ولا تناقض في ذلك، بل كل قوم تنبهوا لما تنبهوا له)[(٤)].

وذكر ابن الوزير اليماني أن وجوه إعجاز القرآن ثلاثة:

الأول: بلاغته وأسلوبه.

الثاني: ما اشتمل عليه من أنباء الغيب.

الثالث: ما اشتمل عليه من المنع من المفاسد والأمر بالمصالح، والأخبار الصادقة والأحكام العادلة.

وقد استنبط هذه الوجوه الثلاثة من قوله تعالى عن القرآن: ﴿وَمَا تَنَزَّلَتْ بِهِ الشَّيَاطِينُ * وَمَا يَنْبَغِي لَهُمْ وَمَا يَسْتَطِيعُونَ * إِنَّهُمْ عَنِ السَّمْعِ لَمَعْزُولُونَ﴾ [الشعراء: ٢١٠-٢١٢]. فالأول أشار إليه قوله تعالى:

---

(١) انظر: المرجع السابق: ص٧٠.

(٢) مفاتيح الغيب: ١٧/١٩٥.

(٣) النبوات: ص١٦٤.

(٤) الجواب الصحيح: ٥/٤٢٩.

﴿وَمَا يَسْتَطِيعُونَ﴾، والثاني أشار إليه قوله تعالى: ﴿إِنَّهُمْ عَنِ السَّمْعِ لَمَعْزُولُونَ﴾، والثالث أشار إليه بقوله: ﴿وَمَا يَنْبَغِي لَهُمْ﴾؛ لأن الشياطين لا يصدر منهم ما فيه إرشاد إلى الخير والمنع من الشر[1].

وذكر ابن الوزير أنه لم يعلم من سبقه للوجه الثالث، وأنه نبهه إليه قوله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى﴾ [الأنعام: ٩١]، قال: (لأن كتاب موسى -عليه السلام- غير معجز من جهة البلاغة.. ولكنهم يعلمون جملةً بالتواتر أنه مشتمل على المنع من المفاسد والأمر بالمصالح، وهذا لا يكون من شيطان؛ لأنه نقيض قصده)[2].

وما ذكره ابن الوزير هنا في الوجه الأخير، واستنباطه ذلك من آية الشعراء والأنعام، يؤكد ما سبق ذكره من دلالة القرآن على النبوة من جهة الهداية، وفي ذلك يقول ابن تيمية:

(ومن تدبر ما صنفه جميع العقلاء في العلوم الإلهية والخُلقية والسياسية؛ وجد بينه وبين ما جاء في الكتب الإلهية: التوراة والإنجيل والزبور وصحف الأنبياء، وجد بين ذلك وبين آيات القرآن من التفاوت أعظم مما بين لفظه ونظمه وبين سائر ألفاظ العرب ونظمهم، فالإعجاز في معناه أعظم وأكثر من الإعجاز في لفظه، وجميع عقلاء الأمم عاجزون عن الإتيان بمثل معانيه، أعظم من عجز العرب عن الإتيان بمثل لفظه)[3].

ومن الوجوه التي ذُكرت لإعجاز القرآن: القول بأن الله تعالى صرف همم العرب ودواعيهم عن معارضته، مع كونها من مقدورهم. ورغم أن هذا القول لا يعطل الدلالة العقلية للقرآن على صحة النبوة، بل هي قائمة تامة حتى على القول به -إذ هو على هذا القول آية ظاهرة باهرة تدل على صدق الرسول دلالة حسية كغيرها من آيات الأنبياء، كما لو أن الله تعالى جعل معجزة نبي من الأنبياء أن يحرك يده أو رجل ولا يستطيع ذلك غيره من الناس، دونما آفة في جوارحهم، لكانت تلك آية عظيمة دالة على نبوته[4]- إلى أن القول بها ينزل بإعجاز القرآن من مرتبة الإعجاز الذاتي إلى مرتبة الإعجاز الخارجي، وشتان بين المنزلتين.

ولهذا أنكر أهل السنة القول بالصرفة[5]، بل إن المعتزلة الذين صدّروا هذا القول منهم من خالف في

(١) انظر: العواصم والقواصم: ١/٢٠٤.

(٢) العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم: ١/٢٠٤ وما ذكر أنه لم يعلم من سبقه إليه سبقه إليه ابن تيمية، كما في الجواب الصحيح: ٥/٣٤٩-٣٥٠.

(٣) الجواب الصحيح: ٥/٤٣٤.

(٤) انظر: بيان إعجاز القرآن للخطابي: ص٢٣.

(٥) انظر: تفسير ابن كثير: ١/٦٥.

ذلك كالجاحظ[1]، مع كونه تلميذًا للنظّام، الذي ذُكر أنه أول من قال بهذا القول، وألف في ذلك كتابه (نظم القرآن) مخالفا به رأي شيخه[2]، وكالقاضي عبد الجبار الهمداني[3] المعتزلي، ومنهم من عدّه وجها من وجوه الإعجاز كالرماني[4]، إلا أنه لم يحصر الإعجاز فيه.

ومن أهل السنة من يجعل القول بالصرفة مقبولًا على سبيل التنزل مع الخصم، بمعنى أنه حتى على القول به فإن دلالته على صحة النبوة صحيحة ثابتة، وإلا فالمقطوع به أنه قول باطل، أو على الأقل غير مرضي كما عبّر ابن كثير[5]، وقد مرت عبارة الخطابي اللينة في التعبير عن ضعف هذا القول، حيث وصفه بأنه قريب إلا أنه مرجوح.

يقول ابن تيمية: (من أضعف الأقوال قول من يقول من أهل الكلام: إنه معجز بصرف الدواعي مع تمام الموجب لها، أو بسلب القدرة التامة، أو بسلبهم القدرة المعتادة في مثله سلبًا عاما، مثل قوله تعالى لزكريا: ﴿آيَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَ لَيَالٍ سَوِيًّا﴾ [مريم: ١٠]... فإن هذا يقال على سبيل التقدير والتنزيل، وهو أنه إذا قُدر أن هذا الكلام يقدر الناس على الإتيان بمثله، فامتناعهم جميعهم عن هذه المعارضة مع قيام الدواعي العظيمة إلى المعارضة من أبلغ الآيات الخارقة للعادات...) إلخ[6].

وممن نصر القول بالصرفة، وجعله وجه إعجاز القرآن ابن حزم[7]، مع أنه يقول في ترجيح أن المعجز من القرآن هو النظم والمعنى معًا: (وقال سائر أهل الإسلام: بل كلا الأمرين، نظمه وما فيه من الإخبار بالغيوب، وهذا هو الحق الذي ما خالفه فهو باطل)[8]. فكأنه يجعل هذا هو المتحدى به، والصرفة السبب المباشر للعجز عن المعارضة.

وعلى كل حال فالأدلة الموجبة لرد هذا القول كثيرة منها:

١- ما ذكره الرازي من أنه (لو كان الوجه في كون القرآن معجزًا هو الصرف لكان دلالة الكلام

---

(١) هو عمر بن بحر بن محبوب، أبو عثمان الجاحظ، من أئمة المعتزلة، كان عالما بالأدب، فصيحا بليغا مصنفًا في فنون العلم، توفي سنة: ٢٥٥هـ. انظر: معجم الأدباء لياقوت: ٧٤/١٦، ونزهة الألباء لابن الأنباري: ص١٤٨.

(٢) انظر: الإعجاز البياني لبنت الشاطئ: ص٨٣.

(٣) انظر: المغني: ٣٢٢/١٦.

(٤) انظر: ثلاث رسائل في إعجاز القرآن: ص١١٠. والرماني هو أبو الحسن علي بن عيسى بن عبد الله، من كبار النحويين، كان متفننا في اللغة والفقه والاعتزال والمنطق، توفي سنة ٣٨٤هـ. انظر: نزهة الألباء: ص٢٣٣-٢٣٥.

(٥) انظر: تفسير القرآن العظيم: ٦٥/١.

(٦) الجواب الصحيح: ٤٣١/٥.

(٧) انظر: الفصل: ٢٧/٣.

(٨) الفصل: ٢٦/٣.

الركيك النازل في الفصاحة على هذا المطلوب أوكد من دلالة الكلام العالي في الفصاحة)[1].

٢- أنه ينزل برتبة الإعجاز القرآني كما تقدم.

٣- أنه لا دليل عليه أصلًا، بل هو قول مبتدع.

٤- أن من العرب من عارض القرآن كمسيلمة وغيره، وإن كان نادرًا، فدل على عدم الصرف.

وبعد، فهذا على وجه الإجمال والإيجاز الشديد عرض سريع لقضية إعجاز القرآن، ذكرت منها ما رأيته كافيا لبيان الدلالة العقلية المستقلة لإعجاز القرآن على النبوة، وإلا فهي قضية واسعة ربما احتملت رسالة كاملة.

ولنختم هذا المبحث بذكر ما لا بد منه لتمامه، من الشبه الواردة على هذا الدليل الأعظم من دلائل النبوة، مع الرد عليها وتفنيدها.

وقد كفانا مؤونة ذلك بما لا مزيد عليه الدكتور محمد عبد الله دراز -رحمه الله- في كتابه >النبأ العظيم<، حيث استقصى ما يمكن أن يتعلق به المكذبون من شبه لإسقاط دلالة الإعجاز، وكرّ عليها بالنقض، في غاية من القوة والدقة.

وقد ذكر أن شبههم في ذلك لا تعدو ستة وجوه.

١- أن يزعموا أنهم على ذلك قادرون.

٢- أنهم علموا من أنفسهم العجز، لكن لم يقرّوا بعمومه عليهم وعلى غيرهم.

٣- أن يقروا بأنه لم يعارض القرآن أحد، إلا أنهم ينكرون أن سبب ذلك عجزهم.

٤- أن يقروا بعجز الناس عنه، لكن ينكرون أن يكون سر ذلك بلاغته وفصاحته.

٥- أن يقروا بإعجاز القرآن لسائر الخلق، عدا من جاء به.

٦- أن يردوا هذه الدلالة لعجزهم عن معرفة أسرار الإعجاز وأسبابه[2].

ثم نقض هذه الوجوه واحدًا واحدًا بما أُورد خلاصته على الترتيب فيما يلي:

١- هذا الزعم ليس بجديد، وقد ذكره القرآن عن الكفار، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا قَالُوا قَدْ سَمِعْنَا لَوْ نَشَاءُ لَقُلْنَا مِثْلَ هَذَا إِنْ هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ﴾ [الأنفال: ٣١]، ومع ذلك لم يتقدموا بمحاولة تذكر، إلا ما ذكر عن مسيلمة وأمثاله من الهذيان، وهو إنما كان يقتبس من القرآن مع تبديل بعض الألفاظ، يقول الدكتور دراز: (وإن في التاريخ لعبرًا تؤثر من أناس حاولوا مثل هذه المحاولة، فجاؤوا في معارضة القرآن بكلام لا يشبه القرآن، ولا يشبه كلام أنفسهم، بل نزلوا به إلى ضرب من السخف والتفاهة بادٍ عواره، باقٍ عاره وشناره، فمنهم عاقل استحيا أن يتم تجربته، فحطم قلمه ومزق

---

(١) تفسير الرازي: (مفاتيح الغيب): ١٩٥/١٧.

(٢) انظر: النبأ العظيم ص٨٠، وما بعدها وقد اختصرت كلامه مع شيء من التصرف.

صحيفته، ومنهم ماكر وجد الناس في زمنه أعقل من أن تروج فيهم سخافاته، فطوى صُحفه وأخفاها إلى حين، ومنهم طائش برز بها إلى الناس، فكان سخرية للساخرين ومثلًا للآخرين[1].

ومن كان عنده وسواس أنه يقدر عليه، فدواؤه أن ينظر في أساليب العرب حتى تستحكم عنده ملكة النقد البياني، وتستبين له طريق الحكم في مراتب الكلام، ثم ينظر في القرآن بعد ذلك، فإنه كلما زاد بصره بأسرار اللغة زادت معرفته بقدر نفسه.

٢- وأما زعمهم عدم عموم الإعجاز فجوابه أن يقال: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٣]، ارجعوا إلى أدبائكم وأعظمكم فصاحة وبيانا، ثم سلوهم: هل يقدرون على مثل القرآن؟ فإن ادعوا ذلك، فجوابهم ما سبق ذكره في جواب الشبهة السابقة، وإن أقروا بالعجز قامت الحجة بهم على غيرهم.

ويُجاب على ذلك أيضا بشهادة التاريخ أن أحدًا لم يرفع رأسه لمعارضة القرآن دهرًا ما، لا في عصر نزوله ولا بعده، مع أن عصر نزوله هو أزهى عصور البيان العربي، فيكون عجز أهله دالًا على عجز من بعدهم من باب أولى، هذا مع كون الأوائل قد ووجهوا بالتحدي، ونُدبوا إلى المعارضة، وهم أهل الأنَفَة والخصومة واللدد، الحريصون على تكذيب محمد، ثم هم بعد ذلك لا ينتدبون لمعارضته، فلا أعظم من هذا دلالة على عموم العجز والإعجاز[2].

٣- أما إنكار أن يكون سبب ترك المعارضة العجز فيقال في رده:

الفروض التي يمكن أن يعلل بها سكوتهم عن المعارضة هي:

أ- عدم توفر البواعث إلى ذلك.

ب- أنهم لم يكترثوا ولم يكن شغلهم الشاغل، فأعرضوا عنه استصغارًا لشأنه.

جـ- أن يكون عرض عارض لهم عطلهم عن ذلك، مع توجه إرادتهم إليه[3].

وهذه الفروض يُعلم بطلانها عن أدنى تأمل.

أما الأول: فإن القرآن قد أعاد وثنى قضية التحدي، وقرّعهم على عجزهم عن ذلك، وفي ذلك ما يكفي لإثارة حفيظة الجبان، وإشعال همته للدفاع عن نفسه، فكيف الأمر بمن كان مجبولًا على الأنفة والحمية كما هو حال العرب؟ بل كيف إذا كان الأمر الذي تتحداه به هو صناعته التي يفاخر بها؟ بل كيف لو كان مع ذلك يُرمى بسفاهة الرأي وضلال المعتقد؟[4].

---

(١) النبأ العظيم: ص٨٢.

(٢) انظر: النبأ العظيم: ص٨٣-٨٥.

(٣) انظر: النبأ العظيم: ص٨٦.

(٤) النظر المرجع السابق: ص٨٦.

وأما الثاني: فالواقع يشهد بخلافه، فإنهم لم ينصرفوا عنه البتة، بل كان شغلهم الشاغل، وهمهم الناصب، حتى إنهم لم يدعوا وسيلة لمقاومته إلا توسلوا بها، ترغيبا وترهيبا، باللين والشدة، بالسنان واللسان، فكيف يقول عاقل بعد هذا: إنهم كانوا في شغل عن القرآن وقلة عناية بشأنه؟ مع أنه كان يمكنهم أن يستريحوا من عناد هذه المقاومة المكلِّفة لهم أشد الكلفة، وأن يُسكتوه بمعارضتهم هذا الكلام الذي يتحداهم به[1].

وأما الثالث: فهو القول بالصرفة، ولو صح لما استبان إلا بعد أن يبسطوا ألسنتهم، ويجربوا قدرتهم، إذ لا يمكن أن يحسوا بزوال قدرتهم إلى بعد المحاولة والتجربة، وهم لم يحاولوا ولم يجربوا، فكان ذلك دليلًا على يأسهم الطبيعي من أنفسهم، وعلى شعورهم بأن عجزهم عنه عجز فطري عتيد، كعجزهم عن إزالة الجبال، وعن تناول نجوم السماء، وأنهم كانوا في غنى بهذا العلم الضروري عن طلب الدليل عليه بالمحاولات والتجارب.

على أنه لو صح هذا القول لكان عجب الناس إذًا متوجهًا إلى أنفسهم: كيف عجزوا عنه وهو في مستوى كلامهم؟ كيف عيوا به وهو منهم على طرف ألسنتهم؟ أو لرجعوا إلى نتاجهم القديم، فأتوا منه بما يضاهي القرآن، وتقدموا به للتحدي؛ فإنه كان مشحونا بالدعوة إلى ما دعا إليه القرآن، كما كان في كلام الحنفاء من فحول الخطباء والشعراء، كقس بن ساعدة[2] وأمية بن أبي الصلت[3] وغيرهما.

ولكن لم يجيئوا بقديم ولا جديد، بل كان القرآن مثار عجبهم وإعجابهم، حتى إنهم ليخرون سجدًا عند سماعه، قبل أن يتمهلوا للموازنة بينه وبين فصيح كلامهم، بل منهم من لا يستطيع أن يكتم ما في نفسه، فيقول معترفا: ما هذا بقول بشر[4].

٤- إما إنكار أن يكون سر الإعجاز في فصاحته وبيانه فلا يقول به إلا من لم يرزق قوة الفصل بين درجات الكلام، ومعرفةَ أنه ليس بكلام عربي ككل كلام عربي، وأن الناحية اللغوية البيانية جديرة بأن تتفاوت فيها القوى، نازلةً إلى حد العجز، أو صاعدةً إلى حد الإعجاز.

فمن كان هذا سبيله فعليه أن يأخذ حكمه مسلّما عن أهله، ويقنع فيه بشهادة العارفين به، وليأخذ

---

(١) انظر: المرجع السابق: ص٨٧.

(٢) هو قس بن ساعدة بن جذامة بن زفر بن إياد بن نزار الإيادي، البليغ الخطيب المشهور، أول من آمن بالبعث من أهل الجاهلية، كانت العرب تعظمه، ذكروا أنه عُمّر دهرًا طويلًا، مات قبل البعثة، وروي أن النبي ﷺ ترحم عليه. انظر: الإصابة في تمييز الصحابة لابن حجر العسقلاني: ٣/٢٦٤، ٢٦٥.

(٣) الثقفي، الشاعر المشهور، امتنع عن الإسلام حسدًا للنبي ﷺ، ورثى المشركين الذين قتلوا ببدر، ومات كافرًا باتفاق، سنة ٩هـ فيما يقال، انظر: الإصابة لابن حجر: ١/١٣٤، ١٣٥.

(٤) انظر: النبأ العظيم للدكتور دراز: ص٨٩.

عبرة في ذلك من قصة الوليد بن المغيرة[1] وسماعه القرآن من رسول الله ﷺ[2].

٥- أما زعمهم إمكان أن يكون معجزًا للجميع عدا محمدًا ﷺ[3]، بمعنى أنه أسلوب خاص به، كما أن غيره يختص بأسلوبه، فجوابه: أنه لا يلزم من التحديث بالقرآن أن يؤتى بنفس صورته الكلامية، وإنما المطلوب كلامٌ أيًا كان نمطه ومنهاجه، على النحو الذي يُحسِنه المتكلم أيا كانت فطرته ومزاجه، بحيث إذا قيس مع القرآن بمقياس الفضيلة البيانية حاذاه أو قاربه في ذلك المقياس وإن كان على غير صورته الخاصة[4]، وهذا هو القدر الذي فيه يتنافس البلغاء، وفيه يتماثلون أو يتقاربون، وذلك غير المعارض والصور المعينة التي لا بد من الاختلاف فيها بين متكلم ومتكلم.

وحينئذ إذا فرضنا في المدعوين إلى المعارضة من هو كفء وند لمحمد ﷺ في المقدرة البيانية، أو من هم أكمل منه فيها، أو أنهم جميعا دونه في تلك المنزلة؛ فإن الأعلين سيجيئون على وفق سليقتهم بقول أحسن من قوله، وأما الأنداد فسيجيئون بشيء مثله، وأما من هم دون فلن يكبر عليهم أن يقاربوا ويجيئوا بشيء من مثله، وشيء من هذه المراتب الثلاث لو تم كان كافيا في رد الحجة وإبطال التحدي[5].

فإن قيل: بل الواقع أن أحدًا لا يداني محمدًا في بلاغته، وقصورهم عن معارضة القرآن راجع إلى ذلك.

فجوابه: أن التفاوت الذي كان بين محمد ﷺ وبين فصحاء العرب لم يكن تفاوتا خارقا للعادة، خارجًا عن حدود القدرة البشرية، وإنما كان شبيها بما يكون في العادة بين البليغ والأبلغ، والحسن والأحسن، وهذا القدر من التفاوت إن حال بينهم وبين أن يجيئوا بمثل كلامه كله لم يكن ليحول بينهم وبين قطعة واحدة منه، فلو كان القرآن من كلامه لما أعياهم ذلك اليسير أن يأتوا به، أو بمثله، أو يدانوه[6].

فإن قيل: إن مرجع هذا التفاوت هو اختصاص محمد من بين الناس بفطرة شاذة لا تناسب بينها وبين سائر الفطر في قليل ولا كثير.

---

(١) هو الوليد بن المغيرة بن عبد الله بن عمرو بن مخزوم، أبو عبد شمس، من قضاة العرب في الجاهلية، ومن زعماء قريش، نزل فيه قوله تعالى: ﴿ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا﴾، الآيات ١١-٣٠ من سورة المدثر، وقصة سماعه القرآن من النبي ﷺ في تفسير ابن جرير الطبري: ١٥٦/٢٩. هلك في السنة الأولى من الهجرة. انظر: الأعلام للزركلي: ١٢٢/٨.

(٢) انظر: النبأ العظيم: ص٨٩-٩٤.

(٣) سيأتي -إن شاء الله تعالى- في المبحث التالي ردّ القرآن على من زعم أن محمدًا افتراه.

(٤) راجع ما قاله الطبري في المراد بالمثلية في قوله تعالى: ﴿بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ﴾، جامع البيان: ١٦٦/١.

(٥) انظر: النبأ العظيم: ص٩٤-٩٦.

(٦) انظر: النبأ العظيم: ص٩٦، ٩٧.

فجوابه: أن حقيقة هذا القول إخراج محمد ﷺ من بشريته، وكأن قائله يقول: إن من الإنسان ما ليس بإنسان، أو إن ما يجيء به هذا الإنسان لا يكون من عمل الإنسان، والواقع أن الطبيعة الإنسانية العامة واحدة، فلو كان أسلوب القرآن من عمل صاحبه الإنسان لكان حريا أن يجيء بشيء من مثله من كان أشبه بهذا الإنسان مزاجا، وأقرب إليه هديا وسمتا، ولكان جديرًا بأصحابه الذين نزل القرآن بين أظهرهم فقرؤوه وتذوّقوه وتمثلوه أن يدنوا أسلوبهم شيئا فشيئا من أسلوبه على ما تقضي به غريزة التأسي، ولكن شيئا من ذلك كله لم يكن[١].

٦- أما العجز عن إدراك إعجاز القرآن ومعرفة أسراره، فجواب ذلك أن يقال: إن كان هذا العجز عن جهل فدواؤه العلم و>إنما شفاء العي السؤال<[٢]، وقد انتدب العلماء لبيان إعجاز القرآن قديما وحديثا، فليُرجع إليهم في هذا، وليُقرأ ما كتبوه، حتى يقف الناظر على روعة البيان القرآني، ويتكشف له سر إعجازه.

وإن كان عن يأس وعدم ملكة فليسعه التقليد في هذا؛ فإن من علم حجة على من لم يعلم، وعجز الفصحاء والبلغاء عن معارضة القرآن، وشهادتُهم له بأنه فوق طاقة البشر كل أولئك حجة على الناس أجمعين، والحمد لله رب العالمين[٣].

---

(١) انظر: المرجع السابق: ص٩٧-١٠٠.

(٢) انظر: سنن أبي داود، كتاب الطهارة، باب في المجروح يتيمم، (٩٣/١)، برقم (٣٣٦).

(٣) انظر: النبأ العظيم: ١٠٠، ١٠١. وسائر ما أوردته من شبهات وردود فإنما هو ملخص من هذا الكتاب.

المبحث السابع

الرد على من زعم أن محمدًا ﷺ مفترٍ يعلِّمه بشر

كل ما مضى من أنواع دلائل النبوة ردود على هذا الافتراء، وقد مرّ عند ذكر شبهات المنكرين لإعجاز القرآن أنهم قالوا: ما الذي يؤمننا من أن يكون معجزًا لكل أحد عدا محمدًا، وأن هذا من قبيل الاختصاص بأسلوب معين من الكلام، لا يشارك صاحبه فيه غيره؟ وذكرنا جواب ذلك باختصار، وهنا نسوق الدلائل القاطعة على امتناع صدور القرآن عن النبي ﷺ بالذات، وامتناع أن يكون قد تعلمه من بشر. والله تعالى قد بين أن من حِكَم تفصيل الآيات أن يصير المكذبون إلى هذا القول الظالم، لتتم بذلك حكمة الابتلاء، ويظهر المكذب من المصدق، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ وَلِيَقُولُوا دَرَسْتَ[1] وَلِنُبَيِّنَهُ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ [الأنعام: ١٠٥].

وقد اتهم المشركون النبي ﷺ بهذه الفرية، كما ذكر الله تعالى عنهم في قوله: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَٰذَا إِلَّا إِفْكٌ افْتَرَاهُ وَأَعَانَهُ عَلَيْهِ قَوْمٌ آخَرُونَ فَقَدْ جَاءُوا ظُلْمًا وَزُورًا * وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَىٰ عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا﴾ [الفرقان: ٤، ٥].

فرد الله تعالى عليهم في الآية التي تليها بقوله: ﴿قُلْ أَنْزَلَهُ الَّذِي يَعْلَمُ السِّرَّ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [الفرقان: ٦]، وهذه إشارة إلى أن ما في القرآن من الأسرار التي لا يعلمها إلا الله دالّ على أن الله تعالى هو الذي أنزله[2]؛ فإن ذلك ليس في مقدور أحد من البشر، لا محمد ولا غيره، وأهل الملل متفقون على ما دل عليه العقل الصريح من أن الأمور الغيبية المفصلة، لا يؤخذ خبرها قط إلا عن نبي، كموسى ومحمد - عليهما الصلاة والسلام-، وهذا من خصائص الأنبياء دون غيرهم، فإذا كان محمد ﷺ قد أخبر من ذلك بما أَخبر به موسى وغيره من الأنبياء -وقد عُرف أن محمدًا لم يتعلم هذا من بشر- كان هذا آية وبرهانا قاطعا على نبوّته[3].

وسوف يأتي بعد قليل -إن شاء الله تعالى- بيان الطرق التي بها يُعلم أنه ﷺ لم يتعلم من بشر. ومما ردّ الله تعالى عليهم به في زعمهم هذا: ما في القرآن من الإحكام والانسجام من جميع الوجوه، وخلوه تماما

---

(١) في هذا الحرف ثلاث قراءات سبعيات: دَرَسْتَ، ودارَسْتَ، ودَرَسَت بمعنى: انمحت وتقادم عهدها، واستشهادنا هنا على القراءتين الأوليين. انظر: كتاب السبعة لابن مجاهد: ص٢٤٦.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية: ١٩٨/١٤.

(٣) انظر: الجواب الصحيح لابن تيمية: ٣٨٦/٥-٣٨٨.

من التناقض والفساد والاختلاف، سواء في أخباره أو في أحكامه، وذلك ما لا يقدر عليه غير الله تعالى، يقول الله تعالى منكرًا على المنافقين: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢]، وقد تقدم تفصيل هذا في المبحث السابق.

ومن أعظم ما يدل على بطلان هذه الدعوى: ما ذكره الله تعالى من أنه ما كان لمحمد أن يفتري على الله تعالى هذه الفرية العظيمة كما زعموا وهي من أظلم الظلم، كما دل على ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ قَالَ أُوحِيَ إِلَيَّ وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَيْءٌ وَمَنْ قَالَ سَأُنْزِلُ مِثْلَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ﴾ [الأنعام: ٩٣]، ثم يتركه الله تعالى دون أن ينتقم منه، بل يؤيده ويمكن له، وينتقم من أعدائه، كما تقدم بيانه في دلالة التأييد والعاقبة والنصرة.

وقد جاء هذا المعنى في قوله تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ إِنِ افْتَرَيْتُهُ فَلَا تَمْلِكُونَ لِي مِنَ اللَّهِ شَيْئًا هُوَ أَعْلَمُ بِمَا تُفِيضُونَ فِيهِ كَفَى بِهِ شَهِيدًا بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَهُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾ [الأحقاف: ٨]، فهو يقول لمكذبيه: إني إذا افتريت القرآن كما هو زعمكم، فإني أعرّض نفسي لعذاب الله الأليم، وحينئذ لن تغنوا عني من الله شيئا، ولن تردّوا عذابه عني، فكيف أكذب عليه من أجلكم والحال هذه، فإقرار الله تعالى لي، وعدمُ تعذيبه إياي، بل نُصْرتُه وتأييده لي، كل ذلك شهادة منه بصدقي، وكفى بالله شهيدًا بيني وبينكم.

وفي هذا المعنى قوله تعالى: ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ * لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ * ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ * فَمَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ﴾ [الحاقة: ٤٤-٤٧]، وقوله تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ إِنِ افْتَرَيْتُهُ فَعَلَيَّ إِجْرَامِي وَأَنَا بَرِيءٌ مِمَّا تُجْرِمُونَ﴾ [هود: ٣٥].

أما الطرق التي بها يُعلم قطعا انتفاءُ أن يكون محمد ﷺ تعلم القرآن من أحد من البشر، فكثيرة جدًا، أهمها:

١- أن هذا المعلم المزعوم إن كان من العرب فقد ظهر أنه لم يكن أحد منهم على الدين الذي دعا إليه، وحتى الحنفاء منهم على ندرتهم كان يجتنبون عبادة الأوثان، ويتشككون بفطرهم فيما كان عليه قومهم من فساد الاعتقاد، دون أن يتهدوا إلى تفصيل أمر الاعتقاد وبيان العلوم الإلهية، على نحو ما أوحي إلى نبينا ﷺ، ولم يدّع أحد من المشركين أن محمدًا ﷺ قد أخذ القرآن ودينه الجديد من أحد من هؤلاء، لعلمهم التام بقصورهم عن هذا المقام؛ وإنما كان غاية ما تعلقوا به في هذا الباب أن يتهموه بالتعلم على يد غلامين صبيين أعجميّين لآل الحضرمي، كان يصقلان السيوف، اسمهما: يسار، وخير، وكانا يقرآن التوراة بلسانهما، فمر بهما رسول الله ﷺ وهما يقرآن، فاستغلها المشركون لإثارة الشبهات والشكوك حول النبي ﷺ، والذي ثبت في النقل أنه مر بهما مرة واحدة، لكن لو فُرض أنه جالسهما عدة مرات فمن أين لهما - كما يقول الدكتور العُمري-: (أن يُعلّما رسول الله ﷺ نظامًا شاملًا ينبثق عن عقيدة مغايرة للنصرانية؟! ثم لماذا انفرد الرسول ﷺ بمعرفة ما عندهما من العلم، وأين مالكهما ابن الحضرمي من ذلك، وقد آمن برسالة

محمد ﷺ، وعنه نُقل الخبر الصحيح بشأن غلاميه النصرانيين، وغني عن القول أن لا علاقة للغلامين الأعجميين ببلاغة القرآن المعجزة)[1].

وقد نقض الله تعالى هذه الشبهة من أصلها، بعد أن حكاها عن المشركين، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ﴾ [النحل: ١٠٣].

٢- أن أهل الكتاب -وهم المتهمون بتعليم النبي ﷺ- يشهدون بخلاف ذلك. ولو صح أنه تعلم منهم لكانوا يخبرون بذلك ويظهرونه، بعد أن قامت العداوة بينهم وبينه، ولو أظهروا ذلك لنُقل وعرف، لتوفر الهمم والدواعي على نقل مثل ذلك.

يقول ابن تيمية: (هاجر [النبي] إلى المدينة وبها خلق كثير من اليهود، لعلهم كانوا بقدر نصف أهلها، وكانوا يسألونه عن الغيوب التي لا يعلمها إلا نبي، فيخبرهم بها، فآمن به طائفة من أهل الكتاب وكفرت أخرى، والطائفتان ليس فيهم من يقول: إن هذا تعلمه منا، أو من إخواننا، ولا يقولون له: إنك قرأته في كتبنا، ولو كان شيء من ذلك بينوه وأظهروا كذبه في دعوى النبوة، لا سيما مع ما فعله باليهود من القتل والحصار والجلاء والسبي وغير ذلك. وهذا من أعظم ما تتوافر الهمم والدواعي على نقله)[2].

أما شهادة أهل الكتاب لنبينا ﷺ فمعلومة متواترة، حتى إن الله تعالى قال له: ﴿فَإِنْ كُنْتَ فِي شَكٍّ مِمَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ فَاسْأَلِ الَّذِينَ يَقْرَءُونَ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكَ﴾ [يونس: ٩٤]، فأحال من وقع في شك من نبوته على أهل الكتاب؛ فإن كتابهم شاهد على نبوته، ناطق بصفته، مبشّر به وبكتابه، كما قال تعالى: ﴿وَإِنَّهُ لَفِي زُبُرِ الْأَوَّلِينَ * أَوَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ آيَةً أَنْ يَعْلَمَهُ عُلَمَاءُ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ [الشعراء: ١٩٦، ١٩٧]، وكما قال تعالى: ﴿الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَالْإِنْجِيلِ﴾ [الأعراف: ١٥٧]، وكما قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُ مُنَزَّلٌ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ﴾ [الأنعام: ١١٤]، وقال: ﴿الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِهِ هُمْ بِهِ يُؤْمِنُونَ * وَإِذَا يُتْلَى عَلَيْهِمْ قَالُوا آمَنَّا بِهِ إِنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّنَا﴾ [القصص: ٥٢، ٥٣]، وقد سلط أهل الكتاب يد التحريف على هذه الشهادات الناطقة بعموم نبوة محمد ﷺ، وخانوا ما ائتمنهم عليه، فلم يكد يبقى منها شيء اليوم، ومع ذلك فقد بقيت إشارات وبشارات تدل بمجموعها على ما حذفوا، وتفضح ما أسروا وكتموا[3].

---

(١) السيرة النبوية الصحيحة للدكتور أكرم ضياء العمري: ١٦٦/١.

(٢) الجواب الصحيح: ٣٩٢/٥-٣٩٤، بتصرف.

(٣) راجع في ذلك ما كتبه علماء الإسلام كالإعلام للقرطبي: ص٢٦٣ وما بعدها، والجواب الصحيح لابن تيمية: ١٩٧/٥ وما بعدها، وإظهار الحق لرحمة الله الهندي: ص١٠٧٨ وما بعدها وغيرها، وقد جمعها عبد الوهاب طويلة في كتاب >ميثاق النبيين< من ص١٦١ إلى آخر الكتاب.

أما من آمن من أهل الكتاب فقد أقر بذلك، وأظهره وبينه، كما فعل عبد الله بن سلام ﷺ، وقد كان حبرًا من أحبار اليهود، ولما قيل له: أخبرنا ببعض صفات رسول الله ﷺ في التوراة قال: إنه لموصوف في التوراة ببعض صفته في القرآن: >﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا﴾ [الأحزاب: ٤٥] وحرزًا للأميين، أنت عبدي، سميتك المتوكل، لست بفظ ولا غليظ، ولا سخاب بالأسواق، ولا تجزي بالسيئة السيئة، ولكن تجزي بالسيئة الحسنة، وتعفو وتغفر، ولن أقبضه حتى أقيم به الملة العوجاء، فأفتح به أعينا عميا، وآذانا صمًا، وقلوبا غلفا، بأن يقولوا: لا إله إلا الله<(١).

وكما جاء في صفة إسلام سلمان الفارسي ﷺ(٢).

وكما جاء في حديث هرقل ملك الروم -وقد سبق ذكره- حيث قال في آخره:

(وقد كنت أعلم أنه خارج، لم أكن أظن أنه منكم)(٣).

وكما ذُكر في تفسير قوله تعالى عن اليهود: ﴿وَكَانُوا مِنْ قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ [البقرة: ٨٩]، من أنهم كانوا يتوعدون أهل يثرب بأن الأوان قد آن لمبعث نبي، يؤمن به اليهود، ويقاتلونهم معه، فيقتلونهم شر قتلة، فكان ذلك سببا لمبادرة الأنصار إلى الإسلام(٤).

٣- أن أهل الكتاب كانوا يسألون النبي ﷺ امتحانا له، ليتيقنوا من نبوته، كما روى البخاري بسنده عن أنس أن عبد الله بن سلام سأل النبي ﷺ عندما قدم إلى المدينة عن ثلاث مسائل لا يعلمهن إلا نبي: ما أول أشراط الساعة؟ وما أول طعام يأكله أهل الجنة؟ والولد ينزع إلى أمه تارة وإلى أبيه تارة؟ فأجابه النبي ﷺ(٥).

وكما روى مسلم بسنده عن ثوبان أن حبرًا من أحبار اليهود سأل النبي ﷺ: أين الناس يوم تبدل الأرض غير الأرض والسماوات؟ من أول الناس إجازة؟ ما تحفتهم حين يدخلون؟ وما غذاؤهم على إثره؟ وما شرابهم عليه؟ وسأله عن الولد: كيف يكون ذكرًا أو أنثى؟ فأجابه النبي ﷺ عن ذلك كله(٦).

---

(١) الصحيح، كتاب البيوع، باب كراهية السخب في السوق، (٧٤٨/٢) عن عبد الله بن عمر بن العاص مسندًا، وعن عبد الله بن سلام معلقًا، حديث: (٢٠١٨). قال الحافظ بن حجر: (لا مانع أن يكون عطاء بن يسار حمله عن كل منهما). فتح الباري بشرح صحيح البخاري: ٤٠٣/٤.

(٢) انظر: المسند: ٤٤١/٥-٤٤٤، وطبقات ابن سعد: ٧٥/٤، وقد حسن إسنادها الدكتور أكرم ضياء العمري كما في السيرة النبوية الصحيحة: ١٢٢/١، حاشية١.

(٣) سبق تخريجه.

(٤) انظر: جامع البيان لابن جرير الطبري: ٤١٠/١، والسيرة النبوية الصحيحة لأكرم العمري: ١٢٢/١.

(٥) الصحيح، أحاديث الأنبياء، باب قول الله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ...﴾، (١٢١١/٣)، رقم (٣١٥١).

(٦) انظر: الصحيح، كتاب الحيض باب صفة مني الرجل والمرأة، ٢١١/١، ٢١٢، برقم (٣١٥).

وكما روى أبو داود الطيالسي بسنده عن ابن عباس أن عصابة من اليهود سألت النبي ﷺ عن الطعام الذي حرّمه إسرائيل على نفسه، وعن ماء الرجل: كيف يكون منه الذكر والأنثى؟ وعن حال النبي في النوم، وعن وليه من الملائكة، فأجابهم، فصدقوه ولم يُسلموا؛ لعداوتهم لجبريل عليه السلام[1].

يقول ابن تيمية بعد أن أورد هذه السؤالات:

(ففي هذه الأحاديث أن علماء اليهود كبعد الله بن سلام وغيره كانوا يسألونه عن مسائل يقولون فيها: لا يعلمها إلا نبي، أي: ومن تعلمها من الأنبياء... فكانوا يمتحنون بهذه المسائل ليتبين هل يعلمها؟ وإذا كان يعلم ما لا يعلمه إلا نبي كان نبيا.

ومعلوم أن مقصودهم بذلك إنما يتم إذا علموا أنه لم يعلَّم هذه المسائل من أهل الكتاب ومن تعلم منهم، وإلا فمعلوم أن هذه المسائل كانت تعلمها بعض الناس، لكن تعلمها هؤلاء من الأنبياء...

فلا بد أن يكون هؤلاء السائلون يقطعون بأنه لم يكن يتعلم من أهل الكتاب، وهذا كان بالمدينة، بعد أن أقام بضع عشرة سنة، وانتشر أمره وكذّبه قومه، وحرصوا على إبطال أمره بكل طريق يقدرون عليه، فلو كان بمكة أو بالمدينة أحد من أهل الكتاب يتعلم منه، أو لقي أحدًا من أهل الكتاب في طريقه فتعلم منه، لكان ذلك يقدح في مقصود هؤلاء السائلين، وكذلك كان أهل الكتاب يرسلون إلى قريش قومه ليسألوه عن مسائل يمتحنونه بها، فلو لم يكن انتفاء تعلمه من بشر محل إجماع من أهل الكتاب ومن قومه قريش لما كان لسؤالهم إياه وامتحانهم له فائدة)[2].

٤- شهادة من آمن به واتبعه على ذلك؛ فإنهم -كما يقول شيخ الإسلام-: (كانوا خلقا كثيرًا، ومعلوم أن الخلق الكثير الذين اتبعوا شخصا قد جاء بدين لا يوافقه عليه أحد، وطلب منهم أن يتبعوه، ويفارقوا دين آبائهم، ويصبروا على عداوة الناس وأذاهم... وهو مع ذلك لم يعط أحدًا منهم مالًا ولا ولاية، بل لم يكن له مال يعطيه، ولا عنده ولاية يوليها، ولا أكره أحدًا ولا بقرصة في جلده، وهو مع ذلك يقول عما يخبرهم به من الغيب: الله أخبرني به، لم يخبرني بذلك بشر، فلو كانوا مع ذلك يعلمون أنه تعلم من بشر لكان هذا مما يقوله بعضهم لبعض، ويمتنع في جبلّة بني آدم وفطرهم أن يعلموا أنه كاذب، وأنه تعلمه من بشر، وليس فيهم من يخبر بذلك، مع أنهم كانوا كثيرين لا يمكن تواطؤهم على الكذب والكتمان، بل ولا داعي يدعوهم إلى ذلك، ويمتنع ألا يعلموا ذلك وهم بطانته المطلعون على أحواله، وهم يسمعون كلام أعدائه المطلعين على حاله)[3].

٥- أن قومه المعادين له الذين هم من أحرص الناس على القدح في نبوته لو علموا أنه تعلم من بشر

---

(١) انظر: المسند: ص٣٥٦، ٣٥٧، حديث رقم (٢٧٣١).

(٢) الجواب الصحيح: ٤٠٢/٥، ٤٠٣، بتصرف.

(٣) الجواب الصحيح: ٣٩٢/٥ [بتصرف].

لطعنوا عليه بذلك وأظهروه؛ فإنهم مع كمال علمهم بحاله يمتنع أن لا يعلموا ذلك لو كان، ومع حرصهم على القدح فيه يمتنع أن لا يقدحوا فيه، ويمتنع أن لا يظهر ذلك(١).

وقد أمر الله تعالى نبيه الكريم ﷺ أن يحتج عليهم بأنهم يعلمون حاله، لم يغب عليهم منه شيء، ويعلمون اتصالاته ولقاءاته، وسفراته وعلاقاته، فلو كان في شيء من ذلك ما يبعث على الريبة في أمر هذا العلم الذي أوحي إليه لما توانوا في إظهاره، ولبادروا إلى الاحتجاج به عليه، ولكن شيئا من ذلك لمن يكن البتة، وقد جاء بهذا التوجيه الإلهي في قوله تعالى: ﴿قُلْ لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا تَلَوْتُهُ عَلَيْكُمْ وَلَا أَدْرَاكُمْ بِهِ فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِنْ قَبْلِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ [يونس: ١٦].

أنكر عليهم أنهم لا يعقلون هذا البرهان القاطع على أنه ما تعلم من بشر، وما عانى شيئا من الشعر أو الكهانة، أو دراسة الكتب السابقة، أو مدارسة لها، أو تكلف أن يكون نبي هذه الأمة، أو تكلم بهذا الأمر من قبل، أو كان يراوده أن يُصلح أحوال العالم، أو غير ذلك مما يشبه أمور النبوة وأحوالها، إنما كان كما وصفه الله تعالى بقوله: ﴿وَإِنْ كُنْتَ مِنْ قَبْلِهِ لَمِنَ الْغَافِلِينَ﴾ [يوسف: ٣]، وقوله: ﴿مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ﴾ [الشورى: ٥٢]، وقوله: ﴿وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى﴾ [الضحى: ٧]، وقومه يعرفون هذا منه غاية المعرفة، فقد عاش فيهم أربعين سنة قبل النبوة، لم يلحظوا فيها عليه أدنى ما يُتمسك به، ليكون شبهة حول مفاجأة الوحي له، وحتى مرحلة الإعداد لنزول الوحي، التي هيأ الله تعالى نبيّه فيها لاستقباله، لم تتجاوز أشهرًا معدودة، حُبب إليه فيها الخلاء، وصار يُكثر من التحنث في غار حراء، كما أخبرت بذلك عائشة رضي الله عنها(٢).

ولمعرفة قومه بحالته دلالة أخرى غير انتفاء دراسته على بشر، ألا وهي انتفاء قدرته نفسه على الإتيان بالقرآن من تلقاء نفسه، كما قال لهم لما طلبوا تبديل القرآن ما قاله الله تعالى له: ﴿مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تِلْقَاءِ نَفْسِي﴾ [يونس: ١٥]، ثم ذكر برهان ذلك بقول ما قاله الله تعالى: ﴿فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِنْ قَبْلِهِ﴾.

ولو كان أتى به من تلقاء نفسه لأمكنه إذًا أنه يبدله من تلقاء نفسه، حتى يكون ذلك سببا لإيمان قومه، وهو الحريص أشد الحرص على ذلك.

ولو كان أتى به من تلقاء نفسه؛ فإن ذلك ما كان ليكون إلا بعد تدرج طويل؛ وممارسة مكثفة، يجرب فيها قدراته البيانية والعلمية، حتى يصل إلى ما وصل إليه في القرآن –على زعمهم– من قمة البيان الإنساني، المضمّن أكمل أنواع العلم والهداية، وقومه يعلمون من حاله تماما أن شيئا من ذلك لم يكن البتة.

---

(١) انظر: المرجع السابق: ٥/٣٢٥.

(٢) انظر: أول صحيح البخاري: ١/٤، كتاب بدء الوحي، باب كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله ﷺ، حديث رقم: (٣).

٦- أن في القرآن العظيم من الأخبار والمعارف ما لم يكن معلوما لأحد من أهل الأرض، لا أهل الكتاب ولا غيرهم، هذا فضلًا عن غفلة النبي ﷺ وقومه عنها، كما قال تعالى: ﴿وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ﴾ [النساء: ١١٣]، وكما قال تعالى: ﴿تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَلَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَذَا﴾ [هود: ٤٩]، أما ما لا يعلمه أهل الكتاب مما في القرآن فمثاله كما يقول شيخ الإسلام: (قصة هود[1] وصالح وشعيب، وبعض التفاصيل في قصة إبراهيم وموسى وعيسى، مثل تكليم المسيح في المهد، ومثل نزول المائدة؛ فإن هذا لا يعرفه أهل الكتاب، ومثل إيمان امرأة فرعون، وغير ذلك، فيمتنع أن يقال: إن هذا تعلمه من أهل الكتاب)[2].

هذا فضلا عما في القرآن من أحكام وشرائع باهرة، ما كان لأهل الكتاب ولا غيرهم أن يدانوها بعلمهم، فضلًا عن أن يكونوا مصدرها.

هذه بعض الردود القاطعة لشبهة المكذبين، الذين يقولون ما حكاه الله عنهم: ﴿إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ﴾ [النحل: ١٠٣]، وقد تقدم ما يرد ذلك في المبحث المتعلق بدلالة أحواله.

---

(١) قد روى الطبري بسنده في التفسير (٤١٠/١) عن عاصم بن عمر بن قتادة الأنصاري عن أشياخ من الأنصار في سبب نزول قوله تعالى: ﴿وَكَانُوا مِنْ قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا﴾، أنها نزلت في اليهود؛ كانوا يقولون: إن نبيا الآن مبعثه قد أظل زمانه، يقتلكم قتل عاد وإرم... إلخ. فهذا الخبر قد يشعر بأن عند أهل الكتاب طرفًا من خبر قبيلة عاد الذين بعث فيهم هود، لكن يظهر لي أن هذا لا يشكل على كلام الشيخ، لأن هذا خرج مخرج المثل، المعبر به عن المبالغة في القتل، وهذا قد يكون مما تلقّفه يهود الجزيرة عن العرب، كما أن سماعهم بخبر عاد لا يلزم منه العلم باسم نبيّهم وخبره مع قومه، وقد يكون هذا أيضًا من تعبير بعض الرواة، حكاه بالمعنى عن أهل الكتاب؛ فإن للقصة روايات كثيرة خالية من ذكر عاد وإرم، أما معرفة عرب الجاهلية بقصة صالح فيشهد لها قول زهير في معلقته:

فتنتج لكم غلمان أشأم كلّهم ... كأحمر عادٍ ثم ترضع فتفطم

فإن أحمر عاد المذكور هو قدار بن سالف، عاقر الناقة، وعاد في هذا البيت هي عاد الثانية، وهي قبيلة ثمود الذين بعث فيهم صالح -عليه السلام-. انظر: شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات لابن الأنباري: ص٢٦٩. وشرح القصائد المشهورات لابن النحاس: ١١٤/١.

(٢) الجواب الصحيح: ٣٨٨/٥.

الفصل السادس

أدلة البعث والجزاء

مقدمة

الإيمان باليوم الآخر هو الركن الخامس من أركان الإيمان، كما جاء في حديث جبريل المشهور[1]، ويتضمن الإيمان به: الإيمان بمسائل غيبيةٍ كثيرة، أغلبها سمعي لا سبيل للعقل إلى معرفته إلا من جهة الوحي، وإنما يستند عقلًا إلى دلائل النبوة، وذاك مثل النفخ في الصور، وصفة النشر، والحشر، والشفاعة، والصراط، والجنة والنار، وتفاصيل ذلك كله، وغيره مما جاء في الكتاب العزيز وصحيح السنة، وأورده العلماء في مصنفاتهم الاعتقادية في الأبواب المتعلقة بالإيمان باليوم الآخر.

إلا أن هناك مسألتين أساسيتين هما الأصل الأهم في هذا الباب، جاء الاستدلال العقلي عليهما مؤكدًا في القرآن والسنة مرة بعد مرة، هما:

١- إمكان البعث في ذاته، وعدم امتناعه عقلًا، ودخوله تحت قدرة الله تعالى الشاملة.

٢- وضرورة الجزاء، وامتناع انتفائه، بمقتضى حكمة الله التامة وعدله.

وكونهما الأهم في هذا الباب هو من حيث إثباتهما؛ والاستدلال لهما، فإن غيرهما من السمعيات منبنٍ عليهما، أما من حيث اعتقادهما والإيمان بهما: فيستويان في ذلك مع سائر ما أخبر به الوحيان دون تفصيل إلى سمعي مهم، وعقلي أهم، والله أعلم.

وفي هذا الفصل نعرض استدلال القرآن والسنّة عقلا لهذين الأصلين من أصول الإيمان باليوم الآخر، وذلك في مبحثين:

الأول: أدلة البعث.

الثاني: أدلة الجزاء.

---

(١) انظر: صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب بيان الإيمان والإسلام والإحسان...، (١/٤٦، ٤٧)، حديث رقم: (٨).

المبحث الأول
أدلة إمكان البعث وقدرة الرب عليه

البعث في اللغة: الإثارة، يقال: بعثت الناقة إذا أثرتها[١].

وفي الاصطلاح الشرعي: إثارة الناس من قبورهم يوم القيامة، وإعادتهم بعد موتهم للحساب والجزاء.

والإمكان هو عدم اقتضاء الشيء الوجود والعدم لذاته[٢].

أما القدرة فهي الصفة التي تمكن الحي من الفعل وتركه بالإرادة[٣].

والمستدَل عليه هنا أمران:

الأول: إمكان البعث في ذاته، وعدم امتناعه، الثاني: قدرة الرب تعالى عليه، وهذا قدر زائد على مجرد الإمكان، ويتطلب دلالة مستقلة، والقرآن استدل عقلًا على الأمرين.

أما وجوب وقوع البعث لا محالة؛ فإنما يُعلم من جهة السمع، إذ غاية ما يدل عليه العقل في مثل هذا الإمكان وعدم الامتناع، وإن كان ما سيأتي في المبحث الثاني من دلالة العقل على ضرورة الجزاء الأخروي، قد يدل على ذلك دلالة التزام.

وإنما قلنا: إن ذلك قد يدل دون قطع؛ لأن العقل لا يمنع حصول الجزاء دون البعث، كأن يكون في القبور، أو الدنيا، وإن كان السمع يمنع ذلك.

والله -سبحانه وتعالى- لما بين في كتابه إمكان البعث عقلا لم يكتف ببيان إمكانه في الذهن؛ فإن ذلك غير كاف في حصول الإمكان الخارجي، بل بيّن انتفاء امتناعه في الخارج بما نبه إليه من وجوده، أو وجود نظائره، أو وجود ما هو أولى بالوجود منه.

وذلك أن الإمكان الذهني حقيقته: عدم العلم بالامتناع، وهذا لا يستلزم العلم بإمكان وقوعه خارج الذهن، إذ قد يكون الشيء ممتنعا في الخارج ولو لغيره، وإن لم يعلم الذهن امتناعه في ذاته، فيبقى الشيء في الذهن غير معلوم الامتناع ولا معلوم الإمكان الخارجي، وهذا هو الإمكان الذهني، وهو غير كاف في إقامة الدلالة على البعث، وبذلك نعلم فضل طريقة القرآن على ما يذكره بعض المتكلمين[٤]، من إثبات

---

(١) انظر: مقاييس اللغة: ٢٦٦/١. مادة (بعث).

(٢) انظر: التعريفات للجرجاني: ص٣٦.

(٣) انظر: المرجع السابق: ص١٧٣.

(٤) انظر مثلًا: المحصل للرازي: ص٣٣٨، ٣٣٩.

الإمكان الخارجي بمجرد الإمكان الذهني وعدم العلم بالامتناع؛ لأنه كما يقولون: لو قدر وجوده لم يلزم من ذلك محال؛ فإن الشأن في هذه المقدمة، فمن أين يُعلم أنه لا يلزم من تقدير وجوده محال؟ ولا ينفع ما يحتج به بعضهم بأنا لا نعلم امتناعه كما نعلم امتناع الأمور الظاهر امتناعها، كاجتماع النقيضين؛ فإن القضايا تتفاوت في الجلاء والخفاء لتفاوت تصورها، كما تتفاوت لتفاوت الأذهان، وذلك لا يقدح في كونها ضرورية، ولا يوجب أن ما لم يظهر امتناعه يكون ممكنا؛ لأن الشيء قد يكون ممتنعا لأمور خفية لازمة له، فما لم يُعلم انتفاء تلك اللوازم، أو عدم لزومها لا يمكن الجزم بإمكانه(١).

والطرق التي بها يُعلم الإمكان الخارجي للبعث ثلاثة كما تقدم:

الأول: إثبات إمكان البعث بدلالة وقوعه.

الثاني: إثباته بدلالة وقوع نظيره.

الثالث: إثباته بدلالة وقوع ما يكون البعث أولى بالوقوع منه.

وإلى هذه الطرق مرجع الأدلة المستخدمة في الكتاب والسنة لإثبات البعث، كما أن نظائر هذه الطرق مستخدم لإثبات قدرة الرب -تبارك وتعالى- على البعث والإنشار.

والنصوص النقلية دلت على المطلبين معًا لتلازمهما، فما دل على الإمكان دل على القدرة، وما دل على القدرة دل على الإمكان.

وبالنظر في مجموع هذه النصوص نجد أن الأدلة العقلية المستخدمة لإثبات البعث والقدرة عليه تتمثل في الأقيسة العقلية التالية(٢):

١- قياس الإعادة على البدء.

٢- قياس خلق السماوات والأرض، وهذا والأول يرجعان إلى الطريق الثالث.

٣- قياس الإعادة على إحياء الأرض الميتة.

٤- قياس الإعادة على إخراج النار من الشجر الأخضر، وهذا وسابقه يرجعان إلى الثاني.

٥- قياس الإعادة الأخروية على إحياء الأموات في الدنيا، وهذا يرجع إلى الأول.

٦- قياس الإعادة على إنماء الأحياء بعد هزالهم.

ولنفصل القول على كل من هذه الأقيسة.

١- قياس الإعادة على البدء.

---

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل: ١/٣٠-٣٢، ومنهاج السنة: ١/٣٧٠، وما بعدها، والرد على المنطقيين: ص٣١٨، وما بعدها، ومجموع الفتاوى: ٣/٢٩٨-٣٠٠.

(٢) انظر: الإتقان للسيوطي: ٢/١٣٦، والرد على المنطقيين لابن تيمية: ص٣١٨-٣٢٢، وأضواء البيان للشنقيطي: ٣/٢٠٣، ٢٠٤، وتفسير الرازي: ١٧/١٦ -١٨.

قياس الإعادة على البدء هو من قياس الأولى، الذي تقدم استخدامه في الإلهيات، وقد جاء استخدامه في القرآن في الدلالة على البعث في كثير من المواضع، كما في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَى فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [الروم: ٢٧]، وقوله تعالى: ﴿نَحْنُ قَدَّرْنَا بَيْنَكُمُ الْمَوْتَ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ * عَلَى أَنْ نُبَدِّلَ أَمْثَالَكُمْ وَنُنْشِئَكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ * وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولَى فَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ﴾ [الواقعة: ٦٠-٦٢]، وقوله تعالى: ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾ [الأعراف: ٢٩]، على أرجح الأقوال في تفسيرها[١]، وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِنْ مُضْغَةٍ مُخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِنُبَيِّنَ لَكُمْ وَنُقِرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ وَمِنْكُمْ مَنْ يُتَوَفَّى وَمِنْكُمْ مَنْ يُرَدُّ إِلَى أَرْذَلِ الْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِنْ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ * ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّهُ يُحْيِي الْمَوْتَى وَأَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ * وَأَنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ لَا رَيْبَ فِيهَا وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ﴾ [الحج: ٥-٧].

ومثل هذا في القرآن كثير.

يقول الشنقيطي -رحمه الله-: (ولأجل قوة دلالة هذا البرهان المذكور على البعث بيّن -جل وعلا- أن من أنكر البعث فهو ناس للإيجاد الأول، كقوله تعالى: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ﴾ [يس: ٧٨]...) إلخ[٢].

ونظير هذا الاستدلال في السنّة ما رواه البخاري بسنده عن أبي هريرة وابن عباس -رضي الله عنهم- عن النبي ﷺ قال: <يقول الله تعالى: شتمني ابن آدم، وما ينبغي له ذلك، وكذّبني ابن آدم، وما ينبغي له ذلك، فأما شتمه إياي فقوله: إني اتخذت ولدا، وأنا الأحد الصمد، لم ألد ولم أولد، ولم يكن لي كفوا أحد، وأما تكذيبه إياي فقوله: لن يعيدني كما بدأني، وليس أول الخلق بأهون علي من إعادته<[٣].

ووجه هذا الدليل أن المنكرين للبعث لا ينازعون في أن الله تعالى يخلق في الدنيا أناسًا أمثالهم، فهذا واقع مشاهد ومحسوس؛ فإن الله تعالى يخلق قرنا بعد قرن ويخلق الولد من الوالدين، وهذه هي النشأة الأولى التي قد علموها.

فالنشأة الأخرى التي أنكروها نظير هذه التي علموها، فما مستند الإنكار؟![٤].

---

(١) انظر: جامع البيان لابن جرير الطبري: ١٥٨/٨، وتفسير القرآن العظيم لابن كثير: ٢٣٣/٢، ٢٣٤.

(٢) أضواء البيان: ١٩/٥، ٢٠.

(٣) الصحيح، كتاب التفسير باب تفسير سورة الإخلاص، (١٩٠٣/٤)، حديث رقم: (٤٦٩٠).

(٤) انظر: الفتاوى: ٢٥١/١٧، ٢٥٢، وإعلام الموقعين: ١٨٨/١.

وهذه الدلالة ظاهرة على كل من الإمكان والقدرة، ومن استخدامها في القدرة قوله تعالى لزكريا -عليه السلام-: ﴿وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا﴾ [مريم: ٩]. ومن الآيات التي تحمل هذه الدلالة: قوله تعالى: ﴿أَفَعَيِينَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ [ق: ١٥]. وحول هذه الآية بحث، فقد أخطأ بعض المتكلمين خطأ فاحشًا في فهم الآية، جرّه إلى التجرؤ على حُجّيتها، ووصفها بأنها غير مُفحمة، وليس فيها فلج للخصم[١].

وذلك أنه زعم أن موطن الوهن في هذه الحجة، الذي أنزلها عن رتبة اليقين، أنه ليس من أنكر الحشر ينكر الإعياء، فكيف يُحتج عليه بانتفائه؟! وظاهرٌ أن هذا الاعتراض مبني على أن المذكور في الآية: هو الإعياء الذي هو النّصَب واللغوب، وأن المعنى: إذا كنا ما تعبنا في الخلق الأول، فكيف نتعب في الثاني؟!

وهذا فهم ساذج للآية، فإن العِيّ المذكور فيها ليس هو الإعياء قطعا، وإنما هو من قول العرب: عيّ وعَيِيَ بأمره إذا لم يهتد لوجهته، فالعَيّ بالأمر يكون عاجزًا عنه، مثل أن لا يدري ما يفعل فيه، فجاء في الآية نفي ذلك عن الله تعالى في صيغة الاستفهام المتضمن للإنكار، وأن ذلك معلوم لدى المخاطب، فقوله تعالى: ﴿أَفَعَيِينَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ﴾ معناه: أفلم نكن عالمين بما نصنع فيه ولا قادرين عليه، أم خلقناه بعلمنا وقدرتنا؟! وهذا نظير قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَمْ يَعْيَ بِخَلْقِهِنَّ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَى﴾ [الأحقاف: ٣٣][٢].

٢- قياس الإعادة على ما هو أبلغ منها.

قياس الإعادة على ما هو أبلغ منها من قياس الأولى، والمقصود أن إمكان خلق الأعظم والقدرة عليه دالان على حصول ذلك فيما هو دونه، ولا شك أن خلق السماوات والأرض أعظم من خلق البشر، كما دل على ذلك قوله تعالى: ﴿لَخَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [غافر: ٥٧]. وقد كثر في القرآن الاستدلال بالقدرة على خلقهما على القدرة على ما دونهما، كما في قوله تعالى في ردّه على أبيّ بن خلف وأمثاله من المكذبين بالبعث: ﴿أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ﴾، أي: مثل هؤلاء البشر؟ ﴿بَلَى وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ﴾ [يس: ٨١]، وكما في قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ قَادِرٌ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ وَجَعَلَ لَهُمْ أَجَلًا لَا رَيْبَ فِيهِ فَأَبَى الظَّالِمُونَ إِلَّا كُفُورًا﴾ [الإسراء: ٩٩]، وقوله: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَمْ يَعْيَ بِخَلْقِهِنَّ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَى بَلَى إِنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [الأحقاف: ٣٣]، وقد تقدم تقرير دلالة هذه الآيات.

---

(١) ذكره شيخ الإسلام عن إلكيا الهراسي، انظر: درء التعارض: ٧/ ٣٨٠، وما بعدها.

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية: ٧/ ٣٨٠، وما بعدها.

ومن الإشارات اللطيفة إلى هذه الدلالة قوله تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُسَمًّى يُدَبِّرُ الْأَمْرَ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ﴾ [الرعد: ٢]. والشاهد من هذه الآية آخرها كما هو ظاهر، وقد قال الرازي بعد تفسيرها: (اعلم أن الدلائل المذكورة كما تدل على وجود الصانع الحكيم فهي أيضا تدل على صحة القول بالحشر والنشر؛ لأن من قدر على خلق هذه الأشياء وتدبيرها على عظمتها وكثرتها فلأن يقدر على الحشر والنشر كان أولى)[(١)].

ومما يدخل في هذا الضرب من الاستدلال على البعث قوله تعالى في ردّه على المنكرين لَمّا قالوا: ﴿أَئِذَا كُنَّا عِظَامًا وَرُفَاتًا أَئِنَّا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا * قُلْ كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا * أَوْ خَلْقًا مِمَّا يَكْبُرُ فِي صُدُورِكُمْ فَسَيَقُولُونَ مَنْ يُعِيدُنَا قُلِ الَّذِي فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ فَسَيُنْغِضُونَ إِلَيْكَ رُءُوسَهُمْ وَيَقُولُونَ مَتَى هُوَ قُلْ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَرِيبًا﴾ [الإسراء: ٤٩-٥١].

قال ابن القيم: (مضمون الدليل: إنكم مربوبون مخلوقون مقهورون على ما يشاء خالقكم، وأنتم لا تقدرون على تغيير أحوالكم من خلقة إلى خلقة لا تقبل الاضمحلال، كالحجارة والحديد، ومع ذلك فلو كنتم على هذه الخلقة من القوة والشدة لنفذت أحكامي فيكم وقدرتي ومشيئتي، ولم تسبقوني ولم تفوتوني، كما يقول القائل لمن هو في قبضته: اصعد إلى السماء فإني لاحقك، أي: لو صعدت إلى السماء لحقتك.

وعلى هذا فمعنى الآية: لو كنتم حجارة أو حديدًا أو أعظم خلقا من ذلك لما أعجزتموني ولما فُتّموني... وهذا من أبلغ البراهين القاطعة التي لا تعرض فيها شبهة البتة، بل لا تجد العقول السليمة عن الإذعان والانقياد لها بُدًّا)[(٢)].

٣- قياس الإعادة على إحياء الأرض الميتة.

قياس الإعادة على إحياء الأرض الميتة هو من باب الاستدلال على البعث بنظيره في قدرة الله تعالى، وذكره في القرآن كثير جدًّا.

يقول ابن القيم: (وقد كرر سبحانه ذكر هذا الدليل في كتابه مرارًا؛ لصحة مقدماته ووضوح دلالته، وقرب تناوله، وبُعده من كل معارضة وشبهة، وجعله تبصرة وذكرى، كما قال تعالى: ﴿وَالْأَرْضَ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ * تَبْصِرَةً وَذِكْرَى لِكُلِّ عَبْدٍ مُنِيبٍ﴾ [ق: ٧، ٨])[(٣)].

ومن مواضع ذكره في القرآن قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ حَتَّى إِذَا

---

(١) مفاتيح الغيب: ٢٣٤/١٨.

(٢) إعلام الموقعين: ١٩١/١، ١٩٢، وانظر الصواعق المرسلة: ٤٧٨/٢ وما بعدها.

(٣) إعلام الموقعين: ١٩٣/١، ١٩٤.

أَقَلَّتْ سَحَابًا ثِقَالًا سُقْنَاهُ لِبَلَدٍ مَيِّتٍ فَأَنْزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ كَذَلِكَ نُخْرِجُ الْمَوْتَى لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [الأعراف: ٥٧].

ومنها قوله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنَّكَ تَرَى الْأَرْضَ خَاشِعَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ إِنَّ الَّذِي أَحْيَاهَا لَمُحْيِي الْمَوْتَى إِنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [فصلت: ٣٩].

قال ابن القيم: (فدل سبحانه بما أراهم من الإحياء الذي تحققوه وشاهدوه على الإحياء الذي استبعدوه، وذلك قياس إحياء على إحياء، واعتبار الشيء بنظيره، والعلة الموجبة: هي عموم قدرته سبحانه، وكمال حكمته، وإحياء الأرض دليل العلة)[١].

ومنها قوله تعالى: ﴿يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَيُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَكَذَلِكَ تُخْرَجُونَ﴾ [الروم: ١٩].

قال ابن القيم: (فدل بالنظير على النظير، وقرّب أحدهما من الآخر جدًا بلفظ الإخراج. أي: يُخرجون من الأرض أحياءً، كما يُخرج الحي من الميت ويُخرج الميت من الحي)[٢].

ومواضع ذكر هذا الدليل في القرآن كثيرة جدًا كما أسلفنا[٣].

وأما ما ذكره في السنّة فقد جاء في حديث لقيط بن عامر ﵁ -وهو حديث طويل-، جاء فيه:

<فقلت: يا رسول الله، كيف يجمعنا بعدما تمزقُنا الرياح والبلى والسباع؟! قال: أنبئك بمثل ذلك في آلاء[٤] الله تعالى، الأرض أشرفت عليها وهي مدرة[٥] بالية، فقلت: لا تحيا أبدًا، ثم أرسل ربك عليها السماء، فلم تلبث عنك إلا أيامًا حتى أشرفت عليها وهي مشربة[٦] واحدة، ولعمرو إلهك لهو أقدر على أن يجمعكم من الماء، على أن يجمع نبات الأرض، فتخرجون من الأصواء[٧] ومن مصارعكم، فتنظرون إليه

---

(١) إعلام الموقعين: ١/١٨٦.

(٢) إعلام الموقعين: ١/١٨٦.

(٣) انظر: مثلًا هذه المواضع: البقرة: ١٦٤، النحل: ٦٥، الروم: ٥٠، فاطر: ٩، الزخرف: ١١، الجاثية: ٥.

(٤) آلاء: كذا في السنّة، وفي منال الطالب في شرح طوال الغائب الغرائب ص٢٣٨ أورد الرواية وشرَحَها على أنها: (في إل الله) وأن معناها: في إلهية الله وقدرته، وهي أنسب للسياق من (آلاء) التي معناها: نعم الله، واحدتها: ألَى إلَى. انظر: تهذيب اللغة للأزهري: ١٥/٤٣٠.

(٥) قوله: (مَدَرَة): واحدة المدر، وهو الطين والتراب.

(٦) قوله: (مشربة): وقع في منال الطالب (شَرْبة) بمعنى: المرة من الشُّرب، وإن فتحت الراء، فمعناها أن الماء قد غمر الأرض حتى صارت كحوض النخلة، (ومشربة) هنا هي على هذا المعنى الثاني.

(٧) قوله: (الأصواء) هي القبور، واحدها (صُوى)، وواحد هذه: صُوّة، وهي الأعلام المنصوبة على الأرض، أو هي المكان المرتفع فيه غلظ. انظر: هذا الشرح في منال الطالب لابن الأثير: ص٢٣٨، ٢٣٩. وزاد المعاد: ٣/٦٧٨-٦٨١.

وينظر إليكم...<[1].

وروى أبو داود الطيالسي بسنده عن أبي رزين العقيلي قال: قلت: يا رسول الله، كيف يحيي الله الموتى؟ قال: >أما مررت بوادي ممحل، ثم مررت به خضرًا؟< قال: بلى. قال: >فكذلك النشور< أو قال: >كذلك يحيي الله الموتى<[2].

٤- قياس الإعادة على إخراج النار من الشجر الأخضر.

قياس الإعادة على إخراج النار من الشجر الأخضر من باب قياس الإعادة على نظيرها في قدرة الله تعالى، بل على ما هو أبلغ منها، وقد ردّ الله تعالى بذلك على من قال: ﴿مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ﴾ [يس: ٧٨] وهذا -كما يقول شيخ الإسلام- (استفهام إنكار متضمن للنفي، أي: لا أحد يحيي العظام وهي رميم؛ فإن كونها رميما يمنع عنده إحياءها لمصيرها إلى حال اليبس والبرودة المنافية للحياة، التي مبناها على الحرارة والرطوبة... فبين الله تعالى إمكان إحيائها ببيان ما هو أبعد من ذلك وقدرته عليه، فقال: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾ [يس: ٧٩، ٨٠]، فبين أنه أخرج النار الحارة اليابسة من البارد الرطب، وذلك أبلغ في المنافاة؛ لأن اجتماع الحرارة والرطوبة أيسر من اجتماع الحرارة واليبوسة، إذ الرطوبة تقبل من الانفعال ما لا تقبله اليبوسة، ولهذا كان تسخين الهواء والماء أيسر من تسخين التراب، وإن كانت النار نفسها حارة يابسة؛ فإنها جسم بسيط، واليبس ضد الرطوبة، والرطوبة يُعنى بها البلّة كرطوبة الماء، ويُعنى بها سرعة الانفعال، فيدخل في ذلك الهواء، فكذلك يُعنى باليبس عدم البلة، فتكون النار يابسة، ويراد باليبس بطء الشكل والانفعال، فيكون التراب يابسًا دون النار، فالتراب في اليبس بالمعنيين بخلاف النار، لكن الحيوان الذي فيه حرارة ورطوبة يكون من العناصر الثلاثة: التراب والماء والهواء[3]، وأما الجزء الناري فللناس فيه قولان: قيل: فيه حرارة نارية، وإن لم يكن في جزء من النار، وقيل: بل فيه جزء من النار، وعلى كل تقدير فتكوّن الحيوان من العناصر أولى بالإمكان من تكون النار من الشجر الأخضر،

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) المسند: ص١٤٧، برقم (١٠٨٩)، وأخرجه أحمد في المسند: ١١/٤، ١٢، والطبراني في الكبير: ٢٠٨/١٩، وقال الهيثمي في المجمع (٨٥/١): رجاله موثقون، وحسنه الألباني في صحيح الجامع: ٢٨٤/١ برقم (١٣٣٤)، وأخرجه ابن أبي عاصم في السنة: ص٢٩٠ برقم (٦٣٩) وقال الألباني: إسناده ضعيف. وأبو رزين العقيلي راوي هذا الحديث هو نفسه لقيط بن عامر بن المنتفق بن عامر بن عقيل بن عامر وافد بني المنتفق، الصحابي الذي روى الحديث السابق. انظر: الإصابة: ٣١١/٣.

(٣) الظاهر أنه يقصد الجوامد والسوائل والغازات عمومًا، لا خصوص التراب والماء والهواء المعروفة، بدلالة قوله قبل ذلك (... تسخين الهواء والماء أيسر من تسخين التراب)، وعلى كل فهو لا يقصد بالعناصر المصطلح المستخدم حديثًا في علم الكيمياء، فلا يعترض عليه بأن من السذاجة حصرها في ثلاثة أو أربعة، بعدما اكتُشف منها حديثا.

فالقادر على أن يخلق من الشجر الأخضر نارًا أولى بالقدرة أن يخلق من التراب حيوانا؛ فإن هذا معتاد)[١].

وقال أبو الحسن الأشعري معلقا على هذه الآية: (فدلهم بما يشاهدونه من جعله النار من العفار والمرخ -وهما شجرتان خضراوان إذا حكّت إحداهما بالأخرى بتحريك الريح لهما اشتعل النار فيهما- على جواز إعادته الحياة في العظام النخرة، والجلود الممزقة)[٢].

وقد نبه ابن عاشور في تفسيره إلى أنه ليس المراد من وصف الشجر في الآية بالخضرة اللون، (وإنما المراد لازمه وهو الرطوبة؛ لأن الشجر أخضر اللون ما دام حيا، فإذا جف وزالت منه الحياة استحال لونه إلى الغبرة، فصارت الخضرة كناية عن رطوبة النبت وحياته)[٣].

وفي دليل الآية -كما يقول ابن القيم-: (جواب عن شبهة من قال من منكري المعاد: الموت بارد يابس، والحياة طبعها الرطوبة والحرارة، فإذا حل الموت بالجسم لم يمكن أن تحل فيه الحياة بعد ذلك؛ لتضادّ ما بينهما، وهذه شبهة تليق بعقول المكذبين الذين لا سمع لهم ولا عقل؛ فإن الحياة لا تجامع الموت في المحل الواحد ليلزم ما قالوا، بل إذا أوجد الله فيه الحياة وطبْعَها ارتفع الموت وطبعُه، وهذا الشجر الأخضر طبعه الرطوبة والبرودة، تخرج منه النار الحارة اليابسة)[٤].

٥- قياس الإعادة الأخروية على إحياء الأموات في الدنيا.

قياس الإعادة الأخروية على إحياء الأموات في الدنيا هو استدلال على إمكان الشيء بوقوعه فعلًا، وقد نبه الله تعالى إلى هذا في مواضع كثيرة من كتابه، وفي سورة البقرة وحدها تكرر ذكر هذا البرهان ست مرات.

قال تعالى: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ [البقرة: ٢٨].

وقال تعالى ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ * ثُمَّ بَعَثْنَاكُمْ مِنْ بَعْدِ مَوْتِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [البقرة: ٥٥، ٥٦].

وقال تعالى: ﴿وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادَّارَأْتُمْ فِيهَا وَاللَّهُ مُخْرِجٌ مَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ * فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا كَذَلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَى وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: ٧٢، ٧٣].

وقال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا ثُمَّ

---

(١) درء تعارض العقل والنقل: ٣٣/١، ٣٤ [بتصرف].

(٢) رسالة إلى أهل الثغر: ص١٦٠، ١٦١.

(٣) التحرير والتنوير: ٧٧/٢٣.

(٤) إعلام الموقعين: ١٨٩/١، ١٩٠، وانظر الصواعق المرسلة: ٤٧٥/٢.

أَحْيَاهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ﴾ [البقرة: ٢٤٣].

وقال تعالى: ﴿أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِئَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَبِثْتَ مِئَةَ عَامٍ فَانْظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَانْظُرْ إِلَى حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ وَانْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنْشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ٢٥٩].

وقال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَى وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٦٠].

وسيأتي التعليق على بعضها.

وإذا ثبت أن الإحياء بعد الموت والبلى واقع فعلًا ولو مرة واحدة، فإن هذا كافٍ في الدلالة القاطعة على إمكانه، وقدرة الرب تعالى عليه؛ لأن من أحيا نفسًا واحدة بعد موتها فهو قادر على إحياء جميع النفوس، كما قال تعالى: ﴿مَا خَلْقُكُمْ وَلَا بَعْثُكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾ [لقمان: ٢٨][1].

ولا يضر هذه الدلالة كونُها متوقفة على ثبوت الخبر بوقوع ذلك، وقد تقدم التنبيه على مثل هذا، وحجيتها على من لم يحضرها أو يشاهدها.

وقد تواترت الأخبار بما لا مجال معه للشك في وقوع ما أخبر عنه القرآن من قصص الذين أحياهم الله في الدنيا بعد موتهم، كما في قصة القتيل الذي ضُرب ببعض البقرة، والذين خرجوا من ديارهم حذر الموت، وأصحاب الكهف، وغيرهم ممن تواترت أخبارهم وتناقلتها الأمم قرنا بعد قرن.

وهذه أمثلة ما ذكره الله تعالى من دلالة هذه القصص على البعث:

* يقول الله -جل وعلا- في بيان دلالة قصة أصحاب الكهف على البعث: ﴿وَكَذَلِكَ أَعْثَرْنَا عَلَيْهِمْ لِيَعْلَمُوا أَنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَأَنَّ السَّاعَةَ لَا رَيْبَ فِيهَا﴾ [الكهف: ٢١]، فبين أن الحكمة من إطلاع الناس على خبرهم أن يدركوا حقيقة البعث، وقدرة الله تعالى عليه[2].

وقد يقال: إن الضرب على آذانهم سنين عددًا لا يعني إماتتهم، فهم كانوا أحياء وإن لم يكن لهم إدراك، فلا يستدل بقصتهم على البعث.

والجواب: أن السياق صريح في الاستدلال بقصتهم على البعث، أما وجه ذلك مع كونهم ليسوا بميتين، فالحال التي لبثوا عليها في كهفهم ثلاث مائة سنين تأخذ حكم الموت دون شك، فهي نوع وفاة

---

(١) انظر: أضواء البيان للشنقيطي: ٣/٢٠٤.

(٢) انظر: تفسير الرازي: ٢١/١٠٥.

مثله، ومثل النوم، كما دل على ذلك قوله تعالى: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَى عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَى إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الزمر: ٤٢].

فإذا كان الإرسال من الوفاة الصغرى دليلًا على البعث[١]، فلا شك أن بعث أصحاب الكهف من رقدتهم أولى بالدلالة عليه.

ومع ما في قصتهم من الآيات العظيمة الدالة على قدرة الله تعالى فقد قال عنهم: ﴿أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيمِ كَانُوا مِنْ آيَاتِنَا عَجَبًا﴾ [الكهف: ٩]، أي: ليسوا أعجب من آيات الله، بل من آيات الله تعالى ما هو أعجب من ذلك[٢].

* يقول الله تعالى في قصة عزيز: ﴿أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِئَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَبِثْتَ مِئَةَ عَامٍ فَانْظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ[٣] وَانْظُرْ إِلَى حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ وَانْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ[٤] كَيْفَ نُنْشِزُهَا[٥] ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ٢٥٩].

وقوله تعالى: ﴿وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ﴾ فيه بيان الحكمة والعلة فيما فعل به من الإماتة والإحياء، وهو أن تكون قصته علامة ظاهرة للناس على قدرة الله تعالى على البعث، بعد أن كان ما فُعل به جوابا على تساؤله: ﴿أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾.

يقول الشيخ عبد الرحمن الدوسري –رحمه الله تعالى-: (أما كون ما رأى آية له فظاهر واضح، وأما كونه آية للناس فهو أن علمهم بحادثته من أكبر الآيات التي تكون حجة على من عرفه من ولده وقومه، ممن علم موته وإحياء الله له بعد مائة سنة، وعلى من بُعث إليه إن كان نبيا، والله أعلم)[٦].

---

(١) انظر: تفسير البغوي: ٨١/٤.

(٢) انظر: تفسير ابن جرير الطبري: ١٩٧/١٥، وتفسير الرازي: ٨١/٢١، ٨٢، ٨٣.

(٣) أي: لم تغيّره السنون. معاني القرآن للفراء: ١٧٢/١، ومجاز القرآن لأبي عبيدة: ٨٠/١.

(٤) العظام: قيل: المقصود عظام الرجل، وقيل: عظام الحمار، ورجح ابن جرير أن المراد عظام نفسه وحماره، وعلى هذا قيل: إن أول ما أحيا الله فيه بصره ليرى بعينه كيف يؤلف الله تعالى عظامه ويكسوها لحما، ولا يلزم هذا إن لم يرد به خبر صحيح؛ فإن العبرة حاصلة من نظره إلى نفسه وحماره على كل حال، سواء بعد إحيائهما أو أثناءه، والله أعلم. انظر: تفسير الطبري: ٤٢/٣.

(٥) وقُرئت: (نُنشرها) من الإنشار بمعنى الإحياء، انظر: السبعة: ١٨٩، أما الإنشاز: فهو نقلها من موضع إلى موضع، أي: نجمعها ونؤلف بينها. وانظر: معاني القرآن للفراء: ١٧٢/١، ومجاز القرآن لأبي عبيدة: ٨٠/١.

(٦) صفوة الآثار والمفاهيم: ٤٧٦/٣.

وفي قوله تعالى: ﴿أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ استدلال منه بالشيء على نظيره، وعلى ما هو دونه في القدرة؛ فإنه اعتبر مما رأى، وتوصل إلى اليقين التام بأن من قدر على إحياء العظام وهي رميم، وتأليف بعضها إلى بعض، وكسوها باللحم، أنه ذو قدرة عامة شاملة، لا يعجزه شيء مهما عظم وكبر، ومهما دق ولطف.

* يقول -تبارك وتعالى-: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ [البقرة: ٢٨]، ومن جملة الكفر المستنكر بهذا الاستفهام إنكار البعث.

وقد ذكر الله تعالى في هذه الآية أربعة أمور، ثلاثة منها مشهودة، والرابع موعود به، وما هو إلا طور منها، فالذي أحياكم بعد أن كنتم أمواتا في النطف، ما الذي يعجزه عن إحيائكم بعدما يميتكم[١].

٦- قياس الإعادة على إنماء الأحياء بعد هزالهم.

هذا القياس ذكره الرازي في تفسيره، وجعله مشارًا إليه بقوله تعالى: ﴿وَنُنْشِئَكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [الواقعة: ٦١].

ومفاده (أن كل واحد منا يجد من نفسه الزيادة في النمو بسبب السمن، والنقص والذبول بسبب الهزال، ثم إنه قد يعود إلى حاله الأولى بالسمنة. وإذا ثبت هذا فنقول: ما جاز تكوّن بعضه لم يمتنع أيضا تكوّن كله، ولما ثبت ذلك ظهر أن الإعادة غير ممتنعة)[٢].

ولا يخلو هذا الاستنباط من تكلف، والذي يظهر أن المقصود بالإنشاء في الآية النشأة الآخرة، لا ما يتعلق بالدنيا من التخليق والإنماء والهزال الذي ذكره الرازي، بدليل قوله تعالى بعدها: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولَى﴾.

---

(١) انظر: بدائع الفوائد لابن القيم: ١٣٧/٤.

(٢) تفسير الرازي: ١٦/١٧ [بتصرف يسير].

المبحث الثاني

أدلة الجزاء

الجزاء الأخروي واجب بمقتضى خبر الأنبياء والمرسلين، كما أنه معلوم بمقتضى دلالة حكمة الله تعالى وعدله، وتنزهه عن الظلم والعبث، وهذا كما يُعلم بالسمع، فهو أيضا يعلم ضرورة من طريق العقل، كما سيتبين من عرض الأدلة إن شاء الله تعالى.

ومما يدل على وجوبه مفهوم قوله تعالى: ﴿وَحَرَامٌ عَلَى قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا أَنَّهُمْ لَا يَرْجِعُونَ﴾ [الأنبياء: ٩٥].

قال ابن عطية في تفسيرها: (ويتجه في الآية معنًى ضِمْنَه وعيد بيّن، وذلك أنه ذكر من عمل صالحًا وهو مؤمن، ثم عاد إلى ذكر الكفرة الذين مِن كفرهم ومعتقدهم أنهم لا يحشرون إلى رب، ولا يُرجعون إلى معاد، فهم يظنون بذلك أنه لا عقاب ينالهم، فجاءت الآية مكذبة لظن هؤلاء، أي: ويمتنع على الكفرة المهلكين أنهم لا يرجعون، بل هم راجعون إلى عقاب الله وأليم عذابه، فتكون ﴿لَا﴾ على بابها، والحرام على بابه، وكذلك الحِرْم، فتأمله)[١].

وليس هذا من الإيجاب العقلي على الله تعالى الذي ذهب إليه المعتزلة[٢] في شيء البتة، وإنما هو أمر أوجبه الله تعالى على نفسه[٣]، على نحو قوله تعالى: ﴿كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ﴾ [الأنعام: ٥٤]، وفي الحديث القدسي الذي رواه مسلم بسنده عن أبي ذر أن الله تعالى قال: <إني حرمت الظلم على نفسي<[٤].

والأدلة العقلية الشرعية المستخدمة لتقرير ضرورة الجزاء الأخروي ثوابا وعقابًا ترجع إلى مقتضى صفتين عظيمتين من صفات الرب -جل وعلا-:

---

(١) المحرر الوجيز: ٩٩/٤، وأكثر المفسرين على أقوالٍ أخرى في هذه الآية، لا تتوافق مع استشهادنا بها، انظر: زاد المسير لابن الجوزي: ٣٨٧/٥، ٣٨٨، وقد صرح النحاس أن الآية مشكلة، كما نقل عنه الطبري في تفسيره: ٣٤٠/١١، وقال الزجاج عن ظاهر الآية: إنه (يحتاج إلى أن يبيّن، ولا أعلم أحدًا من أهل اللغة، ولا من أهل التفسير بينه). انظر: معاني القرآن وإعرابه: ٤٠٤/٣، ٤٠٥، وانظر من وافق ابن عطية؛ في محاسن التأويل للقاسمي: ٢٩٣/٧، ونظم الدرر للبقاعي: ١١٢/٥، والتحرير والتنوير لابن عاشور: ١٤٥/١٧.

(٢) انظر: شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار: ١٢٣، ٣١٤-٣١٧، ٣٤٥، ٦٤٥-٦٤٧.

(٣) انظر: اقتضاء الصراط المستقيم لابن تيمية: ٧٨٥/٢.

(٤) الصحيح، كتاب البر والصلة والآداب، باب تحريم الظلم، (١٥٨٣/٤)، برقم (٢٥٧٧).

الأولى: كمال الحكمة، المستلزم تنزهه عن العبث واللعب.

الثانية: تنزّهه عن الظلم، المتضمن اتصافه بكمال العدل.

وهما صفتان متلازمتان؛ لأن الحكمة هي: وضع الشيء في موضعه، والظلم هو وضع الشيء في غير موضعه[١]، وكمال الحكمة يقتضي كمال العدل ويستلزمه، كما أن نفي الظلم عن الله تعالى يتضمن إثبات كمال العدل والحكمة.

فأما اقتضاء الحكمة الإلهية للجزاء الأخروي فبيانه أن الله تعالى قد وهب المكلفين عقولًا يميزون بها بين الحسن والقبيح، والخير والشر، والشكر والكفر، كما أنه وهب لهم قُدرًا يقدرون بها على اختيار أحد الضدين، وهذا ثابت بالسمع والحس، والحكمة التامة تقتضي -دون شك- أن يؤمر المكلفون بالأخذ بالحسن والخير والشكر، ويُرغّبوا في ذلك ويُحثوا عليه، وأن يُنهوا عن القبيح والشر والكفر، ويُرهبوا من ذلك ويزجروا عنه، ومعلوم أن الترغيب والترهيب والحث والزجر إنما يكون بالوعد بالثواب والوعيد بالعقاب، إما عاجلًا، وإما آجلًا، ومن المشاهد المحسوس يقينًا أن هذا الثواب المرغب فيه، وهذا العقاب المهدد به، غير حاصلين في الدنيا إلا يسيرًا، فلا بد إذن بمقتضى الحكمة التامّة من دار أخرى، يكون فيها تمام الجزاء، وإلا لزم القدح في الحكمة، وفي صدق الوعد والوعيد، وهذا ما ينزه الرب عنه أعظم تنزيه[٢].

وأما اقتضاء العدل الإلهي للجزاء الأخروي فظاهر؛ لأن من أعظم مظاهر العدل الإلهي: التفريق بين المحسن والمسيء، كما قال الله تعالى: ﴿أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ نَجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءً مَحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ[٣] سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ * وَخَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَلِتُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾ [الجاثية: ٢١، ٢٢]، فجعل التسوية بين المحسن والمسيء حكما سيئًا، منافيا للحق الذي خلقت به السماوات والأرض، والواقع أن هذا التفريق الذي يقتضيه عدل الله تعالى وحكمته غير متحقق تمامًا في الدنيا، بل إنا قد نشاهد الكافر أو المسيء منعَّمًا في الدنيا، والمحسن المؤمن مبتلًى مقدورًا عليه؛ لحكمة يريدها الله، فلزم من ذلك ضرورةً وجود جزاء أخروي، يتجلى فيه العدل الإلهي بإثابة المحسنين ومعاقبة المجرمين.

وقد قيل في معنى قوله تعالى: ﴿سَوَاءً مَحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ﴾: إن محيا كل من الذين اجترحوا السيئات والذين آمنوا مساوٍ لمماته، أي: لا يتبدل حال الفريقين بعد الممات، بل يكونون بعد موتهم كما كانوا في الحياة، فيكون ضمير <محياهم> وضمير <مماتهم> عائدين للفريقين على التوزيع[٤].

---

(١) انظر: مقاييس اللغة لابن فارس: ٢/٩١، ٣/٤٦٨.

(٢) انظر: تفسير الرازي: ١٧/١٨.

(٣) المعنى: أنهم يستوون في الدنيا والآخرة!

(٤) انظر: تفسير ابن جرير: ٢٥/١٤٨، والتحرير والتنوير لابن عاشور: ٢٥/٣٥٣.

وهذا معنًى صحيح يحتمله لفظ الآية، وإحدى القراءتين لحرف (سواء)[1]، كما يدل عليه ما تقدم من مشاهدة الكفار والمسيئين منعمين في الدنيا، بينما المحسنون على عكس حالهم، وإذا كان هذا محصورًا في الناحية المادية، أم الناحية الروحية المتمثلة في اطمئنان النفس وراحة القلب وصلاح البال فلا يكون إلا للمحسنين خاصة دون المسيئين، كما دل على ذلك قوله تعالى: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً﴾ [النحل: ٩٧]، مع قوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا﴾ [طه: ١٢٤].

وفيما يلي عرض لما تيسر من الإشارات القرآنية للدلالة السابقة، وفيها مزيد بيان وتوضيح لوجهها.

ففي معنى آية الجاثية السابقة قوله تعالى: ﴿أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ﴾ [ص: ٢٨]، وقوله تعالى: ﴿أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ * مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾ [ن: ٣٥، ٣٦]، وقد علق عليها ابن القيم بقوله: (أنكر -سبحانه وتعالى- على من نسب إلى حكمته التسوية بين المختلفين، كالتسوية بين الأبرار والفجار؛ بأن هذا حكم سيئ قبيح، ينزه الله عنه، ولم ينكره سبحانه من جهة أنه أخبر بأنه لا يكون، وإنما أنكره من جهة قبحه في نفسه، وأنه حكم سيئ، يتعالى ويتنزّه عنه؛ لمنافاته لحكمته وغناه وكماله، ووقوع أفعاله كلها على السواء والصواب والحكمة، فلا يليق به أن يجعل البر كالفاجر، ولا المحسن كالمسيء، ولا المؤمن كالمفسد في الأرض، فدل على أن هذا قبيح في نفسه، تعالى الله عن فعله)[2].

ومن مواطن هذه الدلالة في القرآن: آيات قرنت بين حكمة الله تعالى في خلقه، وحكمته في أمره وحكمه، فجعلت ما تجلى للعالمين من مظاهر حكمته في الخلق والتدبير للآفاق والأنفس دليلًا على كمال حكمته في أمره وحكمه، كما ذكر الله تعالى عن أولي الألباب أنهم تنبهوا لهذه الدلالة، كما في قوله تعالى عنهم: ﴿وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾ [آل عمران: ١٩١]. قال ابن جرير: (لم تخلق هذا الخلق عبثًا ولا لعبًا، ولم تخلق إلا لأمر عظيم، من ثواب وعقاب، ومحاسبة ومجازاة)[3]. وتصديرهم طلب الوقاية من النار بالفاء ربط منهم بين حكمته وعدله في خلقه، وحكمته وعدله في جزائه، فكأنهم قالوا: يا من خلق الخلق بالحق والعدل، يا من هو منزّه عن

---

(١) قرأ جمهور القراء: (سواءٌ) بالرفع، على أنه كلام مستأنف، وهذا يوافق المعنى الثاني، وقرأ حمزة والكسائي وحفص عن عاصم: (سواءً) بالنصب مفعولًا ثانيا لنجعلهم. وهذا مستند المعنى الأول. انظر: تفسير ابن جرير: ١٤٨/٢٥، والسبعة لابن مجاهد: ص٥٩٥.

(٢) مفتاح دار السعادة: ١٢/٢ [بتصرف يسير]، وانظر: إعلام الموقعين له: ١٨٠/١.

(٣) جامع البيان: ٢١٠/٣.

النقائص والعيب والعبث، قنا عذاب النار[1].

وقد تكرر اقتران ذكر خلق السماوات والأرض بالحق بذكر العدل في الجزاء، والتفريق بين أهل الإحسان وأهل الإساءة، فآية سورة (ص) التي سبق ذكرها قبل قليل مسبوقة بقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ [ص: ٢٧]، وآية الجاثية مُتبعة بقوله تعالى: ﴿وَخَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَلِتُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾ [الجاثية: ٢٢].

فهذا مثال ما جاء من الاستشهاد بالحكمة في خلق الآفاق على الحكمة والعدل في الحكم والجزاء.

وأما مثال ذلك في الأنفس فقوله تعالى: ﴿أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى * أَلَمْ يَكُ نُطْفَةً مِنْ مَنِيٍّ يُمْنَى * ثُمَّ كَانَ عَلَقَةً فَخَلَقَ فَسَوَّى * فَجَعَلَ مِنْهُ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنْثَى * أَلَيْسَ ذَلِكَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَى﴾ [القيامة: ٣٦-٤٠].

وقد علق ابن القيم على هذا السياق بقوله:

(احتج سبحانه على أنه لا يترك الإنسان مهملًا معطلًا عن الأمر والنهي والثواب والعقاب، وأن حكمته وقدرته تأبى ذلك، فإن من نقله من نطفة منيّ إلى العلقة ثم إلى المضغة، ثم خلقه وشق سمعه وبصره، وركب فيه الحواس والقوى والعظام والمنافع والأعصاب، والرباطات التي هي أسره[2]، وأتقن خلقه، وأحكمه غاية الإحكام، وأخرجه على هذا الشكل والصورة التي هي أتم الصور وأحسن الأشكال، كيف يعجز عن إعادته وإنشائه مرة ثانية؟! أم كيف تقتضي حكمته وعنايته به أن يتركه سدى؟! فلا يليق ذلك بحكمته، ولا تعجز عنه قدرته)[3].

وفي هذا المعنى قوله تعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ * فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ﴾ [المؤمنون: ١١٥، ١١٦].

ومن الإشارات اللطيفة إلى هذه الدلالة قوله تعالى: ﴿فَمَا يُكَذِّبُكَ بَعْدُ بِالدِّينِ * أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَحْكَمِ الْحَاكِمِينَ﴾ [التين: ٧، ٨]، فإن الدين هو الجزاء، وقد قال الفراء: إن معناها: (فمن يقدر على تكذيبك بالثواب والعقاب، بعدما تبين له من خلقنا الإنسان على ما وصفنا؟!)[4].

وذلك أن الله تعالى قال قبلها: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ [التين: ٤]، فذكر خلق الإنسان في أحسن تقويم استدلال به على ما بعده من ذكر الجزاء.

---

(١) انظر: عمدة التفسير عن الحافظ بن كثير لأحمد شاكر: ٣/٩٠.

(٢) الأسر هو الإمساك، وقال تعالى: ﴿وَشَدَدْنَا أَسْرَهُمْ﴾ [الإنسان: ٢٨]، أي: خلقهم. انظر: مقاييس اللغة: ١/١٠٧.

(٣) الصواعق المرسلة: ٢/٤٨٠.

(٤) معاني القرآن: ٣/٢٧٧.

وقد قيل: إن قوله تعالى: ﴿بَعْدُ﴾ معناه: بعدما ذكر من دلائل الدين[١].

وبهذه الأمثلة وغيرها يتبين أن للعقل حظًا في إدراك وجوب الجزاء والثواب والعقاب، وأن الشرع قد دل على ذلك وبينه أتم بيان، يقول ابن القيم: (أفلا ترى كيف ظهر في العقل الشهادة بدينه وشرعه، وبثوابه وعقابه، وهذا يدل على إثبات المعاد بالعقل، كما يدل على إثباته بالسمع، وكذلك دينه وأمره، وما بعث به رسله، هو ثابت في العقول جملة، ثم عُلم بالوحي، فقد تطابقت شهادة العقل والوحي على توحيده وشرعه، والتصديق بوعده ووعيده، وأنه سبحانه دعا عباده على ألسنة رسله إلى ما وضع في العقول حسنه، والتصديق به جملة، فجاء الوحي مفصِّلًا مبينا، ومقررًا ومذكرًا لما هو مركوز في الفطر والعقول)[٢].

وهناك دلائل عقلية أخرى غير ما تقدم، تدل على البعث والجزاء، استنبطها من القرآن بعض العلماء، أذكرها هنا إتماما للبحث.

منها ما استنبطه ابن السيد البطليوسي[٣] من قوله تعالى: ﴿وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَا يَبْعَثُ اللَّهُ مَنْ يَمُوتُ بَلَى وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ * لِيُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي يَخْتَلِفُونَ فِيهِ وَلِيَعْلَمَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّهُمْ كَانُوا كَاذِبِينَ﴾ [النحل: ٣٨، ٣٩].

حيث قال: (وهذه الآية أحد ما تضمنه القرآن العزيز من الأدلة البرهانية على صحة البعث، ووجه البرهان المنفك من هذه الآية -التي لا يقدرها حق قدرها إلا العالمون، ولا ينتبه لغامض سرها إلا المستبصرون- أن اختلاف الناس في الحق لا يوجب اختلاف الحق في نفسه، وإنما تختلف الطرق الموصلة إليه، والقياسات المركبة عليه، والحق في نفسه واحد، فلما ثبت أن هاهنا حقيقة موجودة لا محالة، وكان لا سبيل لنا في حياتنا هذه إلى الوقوف عليها وقوفا يوجب لنا الائتلاف، ويرفع عنا الاختلاف... صحّ ضرورة أن لنا حياة أخرى غير هذه الحياة، فيها يرتفع الخلاف والعناد)[٤].

هذا ما استنبطه ابن السيد من الآية، وهو غير بعيد عما تقدم تقريره من دلالة الحكمة والعدل؛ فإن الاختلاف الذي جُعل بيانه من حِكَم البعث شامل للاختلاف في العقائد والأعمال، وبيانه في الآخرة متضمن أو مستلزم للثواب للمحق المحسن، والعقاب للمبطل المسيء.

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية: ١٦/٢٨٣-٢٨٩، حيث ذكر ابن تيمية الراجح في تفسير هذه السورة، وقلة من تنبه لمعناها من المفسرين.

(٢) مفتاح دار السعادة: ٢/١٢.

(٣) هو أبو محمد عبد الله بن محمد بن السيد البطَليوسي الأندلسي، من العلماء باللغة والأدب، توفي سنة ٥٢١هـ. انظر: وفيات الأعيان لابن خلكان: ٣/٩٦-٩٨.

(٤) <الإنصاف في التنبيه على المعاني والأسباب التي أوجب الاختلاف المسلمين في آرائهم> لابن السيد البطليوسي: ص٢٧. وانظر: الإتقان للسيوطي: ٢/١٣٦.

وكذلك ما ذكره الرازي في تفسيره من أدلةٍ على البعث والجزاء؛ منها ما قدمنا ذكره، ومنها ما لا يخلو من تكلف وتعقيد، كاستدلاله بأن الله تعالى خلق الناس لعبادته، والناس لا يخلو حالهم من فساد ينتج من طلبهم اللذات لأنفسهم، ومع انتشار هذا الفساد وما يصحبه من هرج ومرج؛ فإن المكلف لا يطيق القيام بواجب العبادة، فلزم من هذا أن يوجد دار للثواب والعقاب يرغب الناس بها ويرهبون، حتى ينتظم أمرهم ويتحقق أمر العبادة.

وكقوله: لو لم يحصل للإنسان معاد لكان أخس من جميع الحيوانات في المنزلة والشرف. وغير ذلك مما ذكر[1].

(١) انظر: مفاتيح الغيب: ١٨/١٧، وما بعدها.

الخاتمة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، والصلاة والسلام على المبعوث بخاتمة النبوات، وبعد:

فقد انتهيت -بتوفيق الله- من دراستي للأدلة العقلية في النصوص الشرعية إلى جملة من النتائج، أجمل أهمها في الأمور التالية:

- أن نصوص الكتاب والسنة غنية بالأدلة العقلية اليقينية على أصول الاعتقاد ومسائله، خلافًا لمن زعم أنها مجرد أدلة سمعية تحتاج إلى براهين خارجية.
- أن كمال الدين وتبليغ الرسالة مستلزمان بيان دلائل الاعتقاد، كاستلزامهما بيان مسائله.
- أنه ما من أصل من أصول الاعتقاد أو مسألة من مسائله يمكن الاستدلال عليها عقلًا، إلا وفي النقل التنبيه على ذلك، علمه من علمه، وجهله من جهله.
- أن الدليل الشرعي لا يقابل العقلي، بل هو مشتمل عليه، وإنما يقابل البِدعي، ويمكن المقابلة بين الدليل العقلي والدليل السمعي، لكن لا يوجد دليل شرعي سمعي محض، والدلائل السمعية تستند عقلًا إلى دلائل النبوة.
- أن حصر الدلالات الشرعية في الطرق السمعية خطأ فادح، وهو من أعظم أسباب تقديم العقل على النقل عند الخلف.
- أن المنهاج الشرعي في الاستدلال العقلي على العقائد مغاير تمامًا للمناهج البدعية، وله خصائصه ومسالكه التي تميزه عنها.
- أن منهج أهل السنة والجماع في باب الاستدلال العقلي وسط بين الْمُفرْطين من المتكلمين ومن تأثر بهم، والمفرِّطين من الصوفية وأهل التقليد.
- أن النظر العقلي على الوجه الشرعي، مع الإيمان لا قبله، وهو شرط في كمال الإيمان، وقد يكون واجبا عند فساد الفطرة بشبهة لا تزول إلا به.
- أن معرفة الله فطرية، ودلائل الربوبية في القرآن إنما جاءت ضمن دلائل الألوهية والبعث.
- أن كل شيء يدل على الله، من جهة أنه تعالى خالقه ومالكه ومدبّره.
- أن دلالة التخصيص في المخلوقات دلالة شرعية، ويشترط لصحتها عدم التباسها بنفي التعليل في أفعال الله تعالى، وهي راجعة إلى دلالة الإتقان والتقدير.
- أن الاستدلال على حدوث الإنسان منهج بدعي، واستدلال بالخفي على الجلي، والطريقة القرآنية الشرعية اعتبار ذلك معلومًا بالحس بداهةً، والاستدلال به على الخالق رأسًا.

- أن ما ورد في القرآن من الأمر بالنظر في ملكوت السماوات والأرض، يتناول الرؤية العلمية، كما يتناول البصرية.
- أن الاستدلال بدلائل النبوة على الربوبية قسيم الاستدلال بها على النبوات، بل هو أولى.
- أن دلالة التمانع على الوحدانية صحيحة يقينية، والراجح أنه دلالة القرآن تشملها وتربي عليها.
- أن الربوبية والعبادة متلازمان؛ فمن عبد مع الله تعالى غيره لزمه ادعاء الربوبية له.
- أن تفسير الأفول في قوله تعالى عن الكوكب في قصة إبراهيم -عليه السلام-: ﴿فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ﴾ بالحركة والتغير باطل، وهو قول أهل البدع من الفلاسفة والمتكلمين.
- أنه يمتنع عقلًا أن يشرع الله تعالى عبادة غيره، ولو لم يرد الشرع بالنهي عنه، لعرفت الفطر والعقول قبحه على الإطلاق.
- أن آيات الأنبياء الحسية أدلة عقلية، باعتبار أن الحواس من وسائل الإدراك العقلي.
- أن قصر المعرفة اليقينية على المحسوسات يفضي إلى الجهل بأكثر الحقائق، والتشكيك في أكثر الضروريات.
- عدم الخلاف في تعدد الوجوه والدلائل في إعجاز القرآن للخلق، لكن التحدي الذي جاء فيه إنما هو بلفظه ونظمه وبيانه لا غير.
- ضعف القول بأن الله تعالى صرف همم العرب عن معارضة القرآن، مع أنه لا يعطل الدلالة العقلية للقرآن على النبوة، لكنه ينزل بإعجاز القرآن من مرتبة الإعجاز الذاتي إلى مرتبة الإعجاز الخارجي، ولهذا أنكره أهل السنة.
- إدراك العقل أن مجازاة العباد، وعدم التسوية بين محسنهم ومسيئهم، من مقتضى الحكمة الإلهية، مع عدم إيجاب ذلك على الله تعالى على سبيل المقابلة كما تقول المعتزلة، وإنما هو أمر أوجبه الله تعالى على نفسه، على سبيل الفضل أو العدل، والعلم به سبيله الوحي لا غير.
- أن الأصل في الحجاج العقلي في النقل هو القرآن، وما جاء في السنة منه -وهو يسير بالنسبة للقرآن- فالغالب أنه لا يزيد عما جاء في القرآن.

هذه هي أبرز نتائج البحث، وهناك نتائج أخرى فرعية، وقضايا في الاستدلال والمنهج، تناولها البحث، وعالجها، أرجو أن أكون وُفقت فيها للصواب، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

فهرس المراجع مرتبة حسب أسماء المؤلفين

١- القرآن الكريم.

- إبراهيم السري، أبو إسحاق، الزجّاج.

٢- معاني القرآن وإعرابه، تحقيق د. عبد الجليل شلبي، عالم الكتب- بيروت، ط١، ١٤٠٨هـ.

- إبراهيم بن علي، أبو إسحاق، الشيرازي.

٣- شرح اللمع في أصول الفقه، تحقيق د. علي العميريني، دار البخاري- بريدة، ط ١٤٠٧هـ.

- إبراهيم بن عمر، أبو الحسن، برهان الدين، البقاعي.

٤- نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، تخريج عبد الرازق المهدي، دار الكتب العلمية- بيروت، ط١، ١٤١٥هـ.

- إبراهيم بن محمد، البريكان.

٥- المدخل لدراسة العقيدة الإسلامية على مذهب أهل السنة والجماعة، دارسة السنة - الخبر. ١٤١٣هـ.

- إبراهيم بن محمد الشافعي، الباجوري.

٦- تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد، دار الكتب العلمية- بيروت، ط١، ١٤٠٣هـ.

- إبراهيم بن موسى اللخمي، أبو إسحاق، الشاطبي.

٧- الاعتصام من البدع، تحقيق محمد رشيد رضا، درا المعرفة - بيروت، ١٤٠٦هـ.

٨- الموافقات في أصول الشريعة، ضبط محمد عبد الله دراز، المكتبة التجارية الكبرى- مصر، ط١.

- أبو بكر جابر، الجزائري.

٩- أيسر التفاسير لكلام العلي الكبير، وبهامشه نهر الخير، ط١، ١٤١٤هـ.

- أحمد بن الحسين، أبو بكر، البيهقي.

١٠- دلائل النبوة، تحقيق عبد المعطي قلعجي، دار الكتب العلمية- بيروت، ط١، ١٤٠٥هـ.

١١- الزهد الكبير، تحقيق عامر أحمد حيدر، دار الجنان ومؤسسة الكتب الثقافية-بيروت، ط١، ١٤٠٨هـ.

١٢- شعب الإيمان، تحقيق محمد بيسوني زغلول، دار الكتب العلمية-بيروت، ط١، ١٤١٠هـ.

- أحمد بين شعيب، النسائي.

١٣- السنن الكبرى، تحقيق عبد الغفار البنداري وسيد كسروي، دار الكتب العلمية-بيروت، ط١،

١٤١١هـ.

- أحمد بن القاسم، أبو العباس، موفق الدين، ابن أبي أصيبعة.

١٤- عيون الأنباء في طبقات الأطباء، درا الثقافة- بيروت، ط٤، ١٤٠٨هـ.

- أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام، أبو العباس، تقي الدين، ابن تيمية.

١٥- اقتضاء الطريق المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم، تحقيق د. ناصر العقل، مكتبة الرشد، الرياض، ط٣، ١٤١٣هـ.

١٦- بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، تصحيح وتكميل وتعليق محمد بن عبد الرحمن بن قاسم، مطبعة الحكومة، ط١، ١٣٩١هـ.

١٧- تحقيق الإثبات للأسماء والصفات وحقيقة الجمع بين القدر والشرع (التدمرية)، تحقيق محمد بن عودة السعوي، ط١، ١٤٠٥هـ.

١٨- تفسير سورة الإخلاص، تقديم محمد عبد المنعم خفاجي، دار الطباعة المحمدية- القاهرة، ط١.

١٩- تفصيل الإجمال في ما يجب لله من صفات الكمال (الأكملية)، ضمن مجموع الفتاوى٦، جمع ابن قاسم، وضمن مجموعة الرسائل والمسائل، جمع محمد رشيد رضا، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٣هـ.

٢٠- الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، تحقيق علي بن حسن وزميليه، دار العاصمة-الرياض، ط١، ١٤١٤هـ.

٢١- الحسنة والسيئة، حققه د.محمد جميل غازي، مطبعة المدني- القاهرة، ط١.

٢٢- درء تعارض العقل والنقل، تحقيق د. محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود- الرياض، ط١.

٢٣- (الرد على المنطقيين)، نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان، تحقيق عبد الصمد الكتبي، إدارة ترجمان السنة-لاهور، ط٤، ١٤٠٢هـ.

٢٤- السبعينية (بغية المرتاد)، تحقيق موسى الدويش، مكتبة العلوم والحكم، ط١، ١٤٠٨هـ.

٢٥- شرح العقيدة الأصفهانية، تقديم حسنين مخلوف، دار الكتب الإسلامية- القاهرة، ط١.

٢٦- الفرقان بين الحق والباطل، ضمن مجموع الفتاوى: ١٣.

٢٧- مسألة في النفس والعقل، ضمن مجموع الفتاوى: ٩.

٢٨- المسوّدة في أصول الفقه، بالاشتراك مع أبيه وجده، وجمعها أحمد بن محمد بن أحمد الدمشقي، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الكتاب العربي-بيروت، ط١.

٢٩- معارج الوصول إلى أن أصول الدين وفروعه قد بينها الرسول، ضمن مجموع الفتاوى: ١٩.

٣٠- منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، تحقيق محمد رشاد سالم، جامعة الإمام، ١٤٠٦هـ.

٣١- النبوات، دار الكتب العلمية- بيروت، ط١، ١٤٠٥هـ.

٣٢- نقض المنطق، ضمن مجموع الفتاوى: ٩.

- أحمد بن عبد اللطيف، العبد اللطيف.

٣٣- منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة، مؤسسة الملك فيصل الخيرية، ط١، ١٤١٣هـ.

- أحمد بن علي، شهاب الدين، ابن حجر.

٣٤- الإصابة في تمييز الصحابة، دار الكتاب العربي- بيروت، ط١.

٣٥- تهذيب التهذيب، دار الفكر- بيروت، ط١، ١٤٠٥هـ.

٣٦- فتح الباري بشرح صحيح البخاري، تحقيق محب الدين الخطيب، المكتبة السلفية، القاهرة، ط٤، ١٤٠٨هـ.

٣٧- لسان الميزان، دار الفكر- بيروت، ط١.

- أحمد بن علي بن عبد القادر، المقريزي.

٣٨- تجريد التوحيد المفيد، تحقيق علي حسن عبد الحميد، دار عمار- الأردن، ط١، ١٤٠٧هـ.

- أحمد عمر، أبو حجر.

٣٩- التفسير العلمي للقرآن في الميزان، دار قتيبة- بيروت، ط١، ١٤١١هـ.

- أحمد بن فارس، أبو زكريا، ابن فارس.

٤٠- مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، دار الجيل- بيروت، ط١، ١٤١١هـ.

- أحمد بن محمد بن إسماعيل، أبو جعفر، النحاس.

٤١- معاني القرآن الكريم، تحقيق محمد علي الصابوني، جامعة أم القرى، ط١، ١٤٠٨هـ.

أحمد بن محمد، البنّا.

٤٢- إتحاف فضلاء البشر بالقراءات الأربعة عشر، حققه د. شعبان محمد إسماعيل، عالم الكتب- بيروت، مكتبة الكليات الأزهرية- القاهرة، ط١، ١٤٠٧هـ.

- أحمد بن محمد، أبو عبد الله، ابن حنبل.

٤٣- الرد على الزنادقة والجهمية، المطبعة السلفية- القاهرة، ١٣٩٣هـ.

٤٤- المسند، المكتب الإسلامي، ط١.

- أحمد بن محمد، أبو العباس، شمس الدين، ابن خلكان.

٤٥- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق إحسان عباس، دار صادر- بيروت، ط١.

- أحمد محمد، أبو الأشبال، شاكر.

٤٦- عمدة التفسير عن الحافظ ابن كثير، اختيار وتحقيق. ط١.

- أحمد بن عمر، شهاب الدين، الخفاجي.

٤٧- عناية القاضي وكفاية الراضي، حاشية على تفسير البيضاوي، دار صادر - بيروت، ط١.
- أحمد مصطفى، المراغي.
٤٨- تفسير المراغي، دار إحياء التراث العربي-بيروت، ط١.
- أحمد بن الإسكندري، ناصر الدين، ابن المنيّر.
٤٩- الانتصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال. في حاشية الكشاف، دار المعرفة-بيروت، ط١.
- أحمد بن موسى التميمي، أبو بكر، ابن مجاهد.
٥٠- كتاب السبعة في القراءات، تحقيق شوقي ضيف، دار المعارف- القاهرة، ط٣، ط١.
- د. أحمد بن ناصر، آل حمد.
٥١- ابن حزم وموقفه من الإلهيات عرض ونقد، جامعة أم القرى، ط١، ١٤٠٦هـ.
- أحمد بن يوسف، السمين الحلبي.
٥٢- عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ، حقق د. محمد التونجي، عالم الكتب- بيروت، ط١، ١٤١٤هـ.
- إسماعيل باشا، البغدادي.
٥٣- هدية العارفين في أسماء الكتب والمصنفين، وكالة المعارف- إسطنبول، ١٩٥٥م.
- إسماعيل بن حماد، الجوهري.
٥٤- الصحاح، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، ط٣، ١٤٠٤هـ.
- إسماعيل بن كثير، أبو الفداء، عماد الدين، ابن كثير.
٥٥- البداية والنهاية، تحقيق أحمد أبو ملحم وزملائه، دار الكتب العلمية-بيروت، ط١، ١٤٠٥هـ.
٥٦- تفسير القرآن العظيم، تقديم عبد القادر الأرناؤوط، دار الفيحاء ومكتبة دار السلام- الرياض، ط١، ١٤١٣هـ.
- إسماعيل بن محمد، أبو الفضل، قوام السنة، الأصبهاني.
٥٧- الحجة في بيان المحجة وشرح عقيدة أهل السنة، تحقيق محمد المدخلي ومحمد أبو رحيم، دار الراية، الرياض، ط١، ١٤١١هـ.
- د. أكرم ضياء، العُمري.
٥٨- السيرة النبوية الصحيح، مكتبة العلوم والحكم- المدينة المنورة، ١٤١٢هـ.
- أيوب بن موسى الحسيني، أبو البقاء، الكفوي.
٥٩- الكليات، تحقيق عدنان دريش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة- بيروت، ط٢، ١٤١٣هـ.
- الحارث بن أسد، المحاسبي.

٦٠- مائية العقل وفهم القرآن، تحقيق حسين القوّتلي، دار الكندي ودار الفكر-بيروت، ط٢، ١٣٩٨هـ.

- حسن محمود، الشافعي.

٦١- المدخل إلى دراسة علم الكلام، مكتبة وهبة- القاهرة، ط٢، ١٤١١هـ.

- حمد بن سليمان، الخطابي.

٦٢- بيان إعجاز القرآن، ضمن ثلاث رسائل في الإعجاز، حققها محمد خلف الله، ومحمد زغلول سلام، دار المعارف، ط٤، ط١.

- خلف بن عبد الملك، أبو القاسم، ابن بشكوال.

٦٣- كتاب المستغيثين بالله تعالى عند المهمات والحاجات، تعليق غنيم بن عباس بن غنيم، دار المشكاة- القاهرة، ط١، ١٤١٤هـ.

- الحسين بن علي، أبو علي، الرئيس، ابن سينا.

٦٤- كتاب النجاة، تنقيح د. ماجد فخري، دار الآفاق الجديدة- بيروت، ط١، ١٤٠٥هـ.

- الحسين بن محمد، الراغب الأصفهاني.

٦٥- تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين، تحقيق عبد المجيد النجار، دار الغرب، ط١، ١٤٠٨هـ.

٦٦- الذريعة إلى مكارم الشريعة، تحقيق أبو اليزيد العجمي، دار الوفاء- المنصورة، ط٢، ١٤٠٨هـ.

٦٧- المفردات في غريب القرآن، تحقيق محمد سيد كيلاني، دار المعرفة- بيروت، ط١.

- الحسين بن مسعود، أبو محمد، البغوي.

٦٨- معالم التنزيل (تفسير البغوي)، تحقيق خالد العك ومروان سوار، دار المعرفة، بيروت-لبنان، ط١، ١٤٠٦هـ.

- خير الدين، الزركلي.

٦٩- الأعلام، دار العلم للملايين، ط١.

- رحمة الله الهندي، الهندي.

٧٠ - إظهار الحق، تحقيق محمد ملكاوي، نشر الرئاسة العامة للإفتاء- الرياض، ط١، ١٤١٠هـ.

- زاهر عواض، الألمعي.

٧١- مناهج الجدل في القرآن الكريم، ط٣، ١٤٠٤هـ.

- سليمان بن أحمد، أبو القاسم، الطبراني.

٧٢- المعجم الأوسط، تحقيق محمود الطحان، مكتبة المعارف، ط١، ١٤٠٥هـ.

٧٣- المعجم الكبير، تحقيق حمدي السلفي، ط٢، ط١.

- سليمان بن الأشعث السجستاني، أبو داود.

٧٤- سنن أبي داود، مراجعة محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر-بيروت، ط١.
- سليمان بن داود بن الجارود، أبو داود، الطيالسي.
٧٥- المسند، دار المعرفة، بيروت، ط١.
- سليمان بن عبد الله بن محمد، ابن عبد الوهاب.
٧٦- تيسير العزيز الحمد في شرح كتاب التوحيد، المكتب الإسلامي، ط٦، ١٤٠٥هـ.
- سيد قطب إبراهيم.
٧٧- في ظلال القرآن، دار العلم- جدة، ط١٢، ١٤٠٦هـ.
٧٨- مقومات التصور الإسلامي، دار الشروق- القاهرة، ط٤، ١٤٠٨هـ.
- شاه ولي الله بن عبد الرحيم، الدهلوي.
٧٩- حجة الله البالغة، تعليق محمد شريف سكر، دار إحياء العلوم، ط١، ١٤١٠هـ.
- صالح بن مهدي، المقبلي.
٨٠- الأرواح النوافح، حاشية على العلم الشامخ.
٨١- العلم الشامخ في تفضيل الحق على الآباء والمشائخ، مكتبة دار البيان-دمشق، ط١.
- صديق حسن خان، القنوجي.
٨٢- أبجد العلوم، وزارة الثقافة- دمشق، دار الكتب العلمية- بيروت، ١٩٧٨م.
٨٣- الدين الخالص، دار التراث- القاهرة، ط١.
- طاهر بن محمد، أبو المظفر، الإسفراييني.
٨٤- التبصير في معالم الدين وتمييز الفرقة الناجية من الفرق الهالكين، تحقيق كمال الحوت، عالم الكتب- بيروت، ط١، ١٤٠٣هـ.
- عبد الحق بن غالب، أبو محمد، ابن عطية.
٨٥- المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق عبد السلام الشافعي، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٣هـ.
- عبد الحليم محمود.
٨٦- الإسلام والعقل، دار المعارف، ط٣، ط١.
- عبد الجبار الأسدبادي، الهمذاني.
٨٧- شرح الأصول الخمسة، تحقيق عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، ط٢، ١٤٠٨هـ.
٨٨- المحيط بالتكليف، جمع الحسن بن أحمد بن متويه، تحقيق عمر عزمي، المؤسسة المصرية، ط١.
٨٩- المغني في أبواب العدل والتوحيد، تحقيق توفيق الطويل وزملائه، وزارة الثقافة- مصر، ط١.
- عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين، السيوطي.

٩٠ – الإتقان في علوم القرآن، وبهامشه إعجاز القرآن للباقلاني، عالم الكتب- بيروت، ط١.

٩١- بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية- بيروت، ط١.

٩٢- الدر المنثور في التفسير بالمأثور، دار الكتب العلمية- بيروت، ط١، ١٤١١هـ.

٩٣- صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام، تعليق علي سامي النشار، دار الكتب العلمية- بيروت، ط١.

٩٤- طبقات المفسرين، دار الكتب العلمية-بيروت، ط١.

- عبد الرحمن بن أحمد، ابن رجب.

٩٥- جامع العلوم والحكم، دار الريان- القاهرة، ط١، ١٤٠٧هـ.

٩٦- الذيل على طبقات الحنابلة، دار المعرفة- بيروت، ط١.

- عبد الرحمن بن أحمد، الإيجي.

٩٧- المواقف في علم الكلام، عالم الكتب- بيروت، ط١.

- عبد الرحمن بن خلدون، ابن خلدون.

٩٨- مقدمة ابن خلدون، مع التاريخ، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٣هـ.

- عبد الرحمن بن علي، أبو الفرج، ابن الجوزي.

٩٩- زاد المسير في علم التفسير، المكتب الإسلامي، ط٤، ١٤٠٧هـ.

١٠٠- المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، تحقيق محمد ومصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية- بيروت، ط١، ١٤١٢هـ.

- عبد الرحمن بن محمد، أبو البركات، كمال الدين، الأنباري.

١٠١- الداعي إلى الإسلام، تحقيق سيد حسين باغجوان، دار البشائر- بيروت، ط١، ١٤٠٩هـ.

١٠٢- نزهة الألباء في طبقات الأدباء، تحقيق د. إبراهيم السمرائي، مكتبة المنار- الأردن، ط٣، ١٤٠٥هـ.

- عبد الرحمن المحمود.

١٠٣- موقف ابن تيمية من الأشاعرة، مكتبة الرشد، ط١، ١٤١٥هـ.

- عبد الرحمن بن ناصر، السعدي.

١٠٤- تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، (تفسير السعدي)، دار المدني- جدة، ١٤٠٨هـ.

- عبد الرحمن، الدوسري.

١٠٥- صفوة الآثار والمفاهيم من تفسير القرآن العظيم، مكتبة دار الأرقم- الكويت، ط١، ١٤٠١هـ.

- العراقي، عبد الرحيم بن الحسين.
١٠٦- المغني عن حمل الأسفار في تخريج ما في الإحياء من الآثار، في حاشية الإحياء.
- عبد الرازق بن همام، الصنعاني.
١٠٧- المصنف، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي، ط٢، ١٤٠٣هـ.
- عبد العزيز بن محمد، العبد اللطيف.
١٠٨- دعاوى المناوئين لدعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب عرض ونقض، دار طيبة- الرياض، ١٤٠٩هـ.
- عبد العزيز بن يحيى، الكناني.
١٠٩- كتاب الحيدة، تحقيق جميل صليبا، دار صادر-بيروت، ط٢، ١٤١٢هـ.
- عبد القاهر بن طاهر، أبو منصور، البغدادي.
١١٠- أصول الدين، مدرسة الإلهيات بدار الفنون التركية- إسطنبول، ط١، ١٣٤٦هـ.
١١١- الفرق بن الفرق، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة دار التراث- القاهرة، ط١.
- عبد الكريم، الشهرستاني.
١١٢- نهاية الإقدام في علم الكلام، صححه ألفرد جيوم، مكتبة الثقافة الدينية-مصر، ط١.
- أبو عبد الرحمن، عبد الله بن أحمد بن حنبل.
١١٣- كتاب السنة، تحقيق د. محمد بن سعيد القحطاني، دار ابن القيم، ط١، ١٤٠٦هـ.
- عبد الله بن أحمد بن محمود، أبو البركات، النسفي.
١١٤- مدارك التنزيل وحقائق التأويل (تفسير النسفي)، دار القلم- بيروت، ط١.
- عبد الله بن عمر بن محمد، البيضاوي.
١١٥- أنوار التنزيل وأسرار التأويل (تفسير البيضاوي)، دار الكتب العلمية- بيروت، ط١، ١٤٠٨هـ.
- عبد الله المروزي، ابن المبارك.
١١٦- الزهد حققه حبيب الرحمن الأعظمي، دار الكتب العلمية- بيروت، ط١.
- عبد الله بن محمد، ابن السيد البطليوسي.
١١٧- الإنصاف في التنبيه على المعاني والأسباب التي أوجبت الخلاف بين المسلمين، تحقيق د. محمد رضوان الداية، دار الفكر- دمشق، ط٣، ١٤٠٧هـ.
- عبد الله بن محمد العبسي، ابو بكر، ابن أبي شيبة.
١١٨- الإيمان، بتخريج الألباني، دار الأرقم- الكويت، ط٢، ١٤٠٥هـ.
- عبد الله بن مسلم، أبو محمد، ابن قتيبة.
١١٩- تأويل مشكل القرآن، تحقيق أحمد صقر، دار التراث، ط٢، ١٣٩٣هـ.

١٢٠- غريب القرآن، ضمن كتاب القرطين لابن مطرف الكناني.
١٢١- المعارف، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٧ هـ.
- عبد الله بن يوسف، ابن هشام.
١٢٢- مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، حققه مازن المبارك ومحمد علي، دار الفكر- بيروت، ط١، ١٤١٢هـ.
- عبد الملك بن عبد الله، أبو المعالي، إمام الحرمين، الجويني.
١٢٣- الإرشاد، تحقيق محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم، مكتبة الخانجي- القاهرة، ط١٣٩٦هـ.
١٢٤- الشامل في أصول الدين، حققه هلموت كلوبفر، دار العرب- القاهرة، ١٩٨٨م.
١٢٥- العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية، تحقيق محمد زاهد الكوثري، ط١.
١٢٦- الكافية في الجدل، تحقيق د. فوقية حسين، ١٣٩٩هـ.
- عبد الملك بن هشام، ابن هشام.
١٢٧- السيرة النبوية، تحقيق مصطفى السقا وزميليه، ط١.
- عبد النبي بن عبد الرسول، الأحمد نكري.
١٢٨- دستور العلماء، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات- بيروت، ط٢، ١٣٩٥هـ.
- عبد الوهاب بن علي، أبو نصر، تاج الدين، ابن السبكي.
١٢٩- طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق محمود الطناحي وعبد الفتاح الحلو، دار إحياء الكتب العربية، ط١.
- عبد الوهاب طويلة.
١٣٠- ميثاق النبيين، دار القبلة- جدة، مؤسسة علوم القرآن-بيروت، ١٤١٠هـ.
- عائشة بنت عبد الرحمن، بنت الشاطئ.
١٣١- الإعجاز البياني للقرآن، دار المعارف، ط٢، ط١.
- عابد بن محمد، السفياني.
١٣٢- الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية، مكتبة المنارة، ط١، ١٤٠٨هـ.
- عباس بن منصور التريني، أبو الفضل، السكسكي.
١٣٣- البرهان في معرفة عقائد أهل الأديان، تحقيق د. بسام علي سلامة، مكتبة المنار- الأردن، ط١، ١٤٠٨هـ.
- أبو العتاهية.
١٣٤- ديوان أبي العتاهية، دار بيروت، ١٤٠٦هـ.
- عثمان بن سعيد، الدارمي.

١٣٥- الرد على بشر المريسي، ضمن مجموعة عقائد السلف، تحقيق علي النشار وعمار الطالبي، منشأة المعارف- الإسكندرية، ١٩٧١م.
- عثمان علي حسن.
١٣٦- منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد عند أهل السنة والجماعة، مكتبة الرشد- الرياض، ط٢، ١٤١٣هـ.
- علي بن أبي بكر، نور الدين، الهيثمي.
١٣٧- مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، مؤسسة المعارف- بيروت، ١٤٠٦هـ.
- علي بن أحمد، أبو الحسن، الواحدي.
١٣٨- الوسيط في تفسير القرآن المجيد، تحقيق عادل عبد الموجود وزملائه، دار الكتب العلمية-بيروت، ط١، ١٤١٥هـ.
- علي بن إسماعيل، أبو الحسن، الأشعري.
١٣٩- رسالة إلى أهل الثغر، تحقيق عبد الله الجنيدي، مؤسسة علوم القرآن-دمشق، مكتبة العلوم والحكم- المدينة، ط١، ١٤٠٩هـ.
١٤٠- مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية- بيروت، ١٤١١هـ.
١٤١- اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، تعليق حمودة غرابة، المكتبة الأزهرية للتراث- القاهرة، ط١.
- علي بن إسماعيل النحوي، ابن سيده.
١٤٢- المخصص، لجنة إحياء التراث العربي، دار إحياء التراث العربي- بيروت، ط١.
- علي بن بلبان، علاء الدين، ابن بلبان.
١٤٣- الإحسان بترتيب صحيح ابن حبان، تحقيق شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤١٦هـ.
- علي سامي، النشار.
١٤٤- مناهج البحث عند مفكري الإسلام، دار النهضة العربية- بيروت، ط٣، ١٤٠٤هـ.
- علي بن عقيل، أبو الوفاء، ابن عقيل.
١٤٥- الواضح في أصول الفقه، تحقيق موسى القرني، جامعة أم القرى، ١٤٠٤هـ.
- علي بن علي، ابن أبي العز.
١٤٦- شرح العقيدة الطحاوية، تحقيق عبد الله التركي وشعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة-بيروت، ط٣، ١٤١٢هـ. وبتخريج الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٨، ١٤٠٤هـ.
- علي بن محمد بن حبيب، أبو محمد، الماوردي.
١٤٧- أعلام النبوة، تحقيق محمد شريف سكر، دار إحياء العلوم، ط١، ١٤٠٨هـ.

١٤٨- النكت والعيون (تفسير الماوردي)، تعليق سيد عبد المقصود، دار الكتب العلمية ومؤسسة الكتب الثقافية- بيروت، ط١، ١٤١٢هـ.
- علي بن محمد، الجرجاني.
١٤٩- التعريفات، دار الكتب العلمية، ط٣، ١٤٠٨هـ.
١٥٠- شرح المواقف -الإلهيات، تحقيق أحمد المهدي، مكتبة الأزهر- القاهرة، ط١.
- علي بن محمد، أبو محمد، ابن حزم.
١٥١- الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق محمد إبراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة، دار الجيل- بيروت، ١٤٠٥هـ.
١٥٢- المحلى، تحقيق أحمد شاكر، مكتبة التراث، ط١.
- علي بن يوسف، أبو الحسن، جمال الدين، القفطي.
١٥٣- إخبار العلماء بأخبار الحكماء، مكتبة المتنبي- القاهرة، ط١.
١٥٤- إنباه الرواة على أنباه النحاة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي- القاهرة، مؤسسة الكتب الثقافية- بيروت، ط١، ١٤٠٦هـ.
- محمد عمارة.
١٥٥- رسائل العدل والتوحيد، لبعض أئمة المعتزلة، تحقيق محمد عمارة، ط١.
- عمر بن عثمان بن قنبر، أبو بشر، سيبويه.
١٥٦- الكتاب، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، ط٢، ١٤٠٣هـ.
- عمرو بن الضحاك، أبو بكر، ابن أبي عاصم.
١٥٧- كتاب السنة، بتخريج الألباني، المكتب الإسلامي- بيروت، ط٢، ١٤٠٥هـ.
- محمود بن محمد، قطب الدين الرازي.
١٥٨- تحرير القواعد المنطقية شرح الرسالة الشمسية، ط٢، ١٣٦٧هـ، مصطفى البابي الحلبي-مصر.
- عمرو بن بحر، أبو عثمان، الجاحظ.
١٥٩- الدلائل والاعتبار في الخلق والتدبير.
- عياض بن موسى اليحصبي، أبو الفضل، القاضي عياض.
١٦٠- الشفا بتعريف حقوق المصطفى، تحقيق علي محمد البجاوي، دار الكتاب العربي- بيروت، ط١.
- مالك بن أنس الأصبحي.
١٦١- الموطأ، ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي، دار الحديث- القاهرة، ط١.
- المبارك بن محمد الجزري، أبو السعادات، مجد الدين، ابن الاثير.
١٦٢- منال الطالب في شرح طوال الغرائب، تحقيق محمد الطناحي، جامعة أم القرى- مكة المكرمة،

ط١.
١٦٣- النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق أحمد الزاوي ومحمود الطناحي.
- أبو عبد الله، ابن الوزير- محمد بن إبراهيم.
١٦٤- إيثار الحق على الخلق، دار الكتب العلمية- بيروت، ط١، ١٤٠٣هـ.
١٦٥- البرهان القاطع في إثبات الصانع وجميع ما جاءت به الشرائع، تحقيق مصطفى عبد الكريم الخطيب، دار المأمون للتراث، ط١، ١٤٠٩هـ.
١٦٦- ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان، دار الكتب العلمية- بيروت، ط١، ١٤٠٤هـ.
١٦٧- العواصم من القواصم في الذب عن سنة أبي القاسم، تحقيق شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة- بيروت، ط٢، ١٤١٢هـ.
- محمد بن أبي بكر، الرازي.
١٦٨- نموذج جليل في أسئلة وأجوبة من غرائب التنزيل (مسائل الرازي وأجوبتها)، تحقيق إبراهيم عطوة، شركة مصطفى البابي الحلبي، ط٢، ١٤٠٦هـ.
- محمد بن أبي بكر، ابن القيم.
١٦٩- إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق عبد الرحمن الوكيل، مكتبة ابن تيمية- القاهرة، ط١.
١٧٠- بدائع الفوائد، دار الكتاب العربي- بيروت، ط١.
١٧١- زاد المعاد في هدي خير العباد، تحقيق شعيب وعبد القادر الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة- بيروت، مكتبة المنار- الكويت، ط١٢، ١٤٠٧هـ.
١٧٢- شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٧هـ.
١٧٣- الروح، تحقيق عبد الفتاح محمود عمر، دار الفكر- عمان، ط٢، ١٩٨٦م.
١٧٤- الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، تحقيق د. علي بن محمد الخيل الله، دار العاصمة- الرياض، ط١، ١٤٠٨هـ.
١٧٥- مفتاح دار السعادة، دار الكتب العلمية- بيروت، ط١.
- محمد بن أحمد، أبو منصور، الأزهري.
١٧٦- تهذيب اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، المؤسسة المصرية العامة للتأليف، ط١.
- محمد بن أحمد الأنصاري، أبو عبد الله، القرطبي.
١٧٧- الإعلام بما في دين النصارى من الأوهام، تحقيق أحمد السقا، دار التراث العربي- بيروت، ط١.
١٧٨- الجامع لأحكام القرآن، تصحيح أحمد البردوني، ط٢، ١٣٧٢هـ.
- محمد بن أحمد، أبو الوليد، ابن رشد.
١٧٩- فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، ضمن فلسفة ابن رشد، دار الآفاق الجديدة-

بيروت، ط١، ١٣٩٨هـ.
١٨٠- الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة وبيان ما وقع فيها بسبب التأويل من الشبه المزيفة والبدع المضلة، ضمن فلسفة ابن رشد.
- محمد بن أحمد، شمس الدين، الذهبي.
١٨١- تاريخ الإسلام- المغازي، تحقيق عمر التدمري، دار الكتاب العربي، ط١، ١٤٠٧هـ.
١٨٢- تذكر الحفاظ، دار إحياء التراث العربي- بيروت، ط١.
١٨٣- سير أعلام النبلاء، تحقيق شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة- بيروت، ط٣، ١٤٠٥هـ.
١٨٤- ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تحقيق محمد علي البجاوي، دار المعرفة- بيروت، ط١.
- محمد بن أحمد، السفاريني.
١٨٥- لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية شرح الدلة المضية في عقدة الفرقة المرضية، المكتب الإسلامي- بيروت، مكتبة أسامة- الرياض، ط٢، ١٤٠٥هـ.
- محمد أحمد، العدوي.
١٨٦- آيات الله في الآفاق والأنفس (طريقة القرآن في العقائد)، مكتبة ابن تيمية- القاهرة، ط١.
- محمد بن أحمد الكلبي، أبو القاسم، ابن جزي.
١٨٧- التسهيل لعلوم التنزيل، صحح محمد سالم هاشم. دار الكتب العلمية - بيروت، ط١، ١٤١٥هـ.
- محمد بن أحمد الكناني، ابن مطرف.
١٨٨- القرطين، في الجمع بين كتابي غريب القرآن ومشكل القرآن لابن قتيبة، دار المعرفة- بيروت، ط١.
- محمد بن إدريس المطلبي، الشافعي.
١٨٩- الرسالة، تحقيق أحمد شاكر، مكتبة دار التراث، ط٢، ١٣٩٩هـ.
- محمد بن إسحاق، أبو بكر، ابن خزيمة.
١٩٠- كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب عز وجل، تحقيق د. عبد العزيز الشهوان، دار الراية- الرياض، ط١، ١٤٠٨هـ.
- محمد بن إسماعيل، أبو عبد الله، البخاري.
١٩١- الجامع الصحيح المسند من حديث رسول الله ﷺ وسننه وأيامه (صحيح البخاري) ترقيم د. مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير- بيروت، دار اليمامة، ط٤، ١٤١٠هـ.
- محمد الأمين الجكني، الشنقيطي.
١٩٢- آداب البحث والمناظرة، دار ابن تيمية، ط١.
١٩٣- أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، مكتبة ابن تيمية- جدة، ١٤١٣هـ.
- محمد بشير الهندي، السهسواني.

١٩٤- صيانة الإنسان من وسوسة الشيخ دحلان، مكتبة ابن تيمية- القاهرة، ط٤، ١٤١٠هـ.
- محمد بن بهادر بن عبد الله، بدر الدين، الزركشي.
١٩٥- البحر المحيط في أصول الفقه، تحقيق عبد الستار أبو غدة، ط١.
- محمد جابر الفياض.
١٩٦- الأمثال في القرآن الكريم، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٤هـ.
- محمد بن جرير، أبو جعفر، الطبري.
١٩٧- تاريخ الأمم والملوك، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٧هـ.
١٩٨- التبصير في معالم الدين، تحقيق علي الشبل، دار العاصمة- الرياض، ط١، ١٤١٦هـ.
١٩٩- جامع البيان عن تأويل آي القرآن (تفسير الطبري)، دار الفكر- بيروت، ١٤٠٥هـ.
- محمد جمال الدين، القاسمي.
٢٠٠- دلائل التوحيد، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٥هـ.
٢٠١- محاسن التأويل (تفسير القاسمي) خدمة محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر-بيروت، ط٢، ١٣٩٨هـ.
٢٠٢- الفتوى في الإسلام، تحقيق محمد القاضي، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٦هـ.
- محمد خليل، الهراس.
٢٠٣- ابن تيمية السلفي، مكتبة الصحابة، طنطا، ط٢، ١٤٠٥هـ.
٢٠٤- دعوة التوحيد، مكتبة ابن تيمية، ط١، ١٤٠٧هـ.
- محمد رشيد رضا.
٢٠٥- تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، دار المعرفة، بيروت، ١٤١٤هـ.
- محمد، أبو زهرة.
٢٠٦- المعجزة الكبرى، دار الفكر العربي، ط١.
- محمد السيد، الجَلَيَند.
٢٠٧- دراسات في المنطق ومناهج البحث.
- محمد بن صالح، ابن عثيمين.
٢٠٨- القول المفيد على كتاب التوحيد، دار العاصمة، ط١، ١٤١٥هـ.
- محمد الطاهر، ابن عاشور.
٢٠٩- تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد (تفسير التحرير والتنوير)، الدار التونسية للنشر، الدار الجماهيرية للنشر، ط١.
- محمد بن الطيب، الباقلاني.

٢١٠- الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق عماد الدين حيدر، عالم الكتب- بيروت، ط١، ١٤٠٧هـ.

٢١١- تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، تحقيق عماد الدين حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية- بيروت، ط١، ١٤٠٧هـ. وبتحقيق محمود الخضيري ومحمد أبو ريدة، دار الفكر، ط١.

- محمد عبد الخالق، عضيمة.

٢١٢- دراسات لأسلوب القرآن، ط١.

- محمد عبد الله، دراز.

٢١٣- النبأ العظيم، دار القلم، ط٣، ١٩٨٨م.

- محمد بن عبد الله المعافري، أبو بكر القاضي، ابن العربي.

٢١٤- العواصم من القواصم، تحقيق عمار الطالبي، دار الثقافة- الدوحة، ط١، ١٤١٣هـ.

٢١٥- قانون التأويل، تحقيق محمد السليماني، دار الغرب- بيروت ط٢، ١٩٩٠م.

- محمد بن عبد الله النيسابوري، الحاكم.

٢١٦- المستدرك على الصحيحين، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١١هـ.

- محمد عبده.

٢١٧- رسالة التوحيد، تقديم حسين الغزال، دار إحياء العلوم- بيروت، ط٦، ١٤٠٦هـ.

- محمد العروسي عبد القادر، العروسي.

٢١٨- المسائل المشتركة بين أصول الفقه واصول الدين، دار حافظ- جدة، ط١، ١٤١٠هـ.

- محمد بن علي، الشوكاني.

٢١٩- البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، دار المعرفة- بيروت، ط١.

٢٢٠- فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، دار المعرفة- بيروت، ط١.

- محمد علي الفاروقي، التهانوي.

٢٢١- كشاف اصطلاحات الفنون، تحقيق لطفي عبد البديع، المؤسسة المصرية العامة، ط١٣٨٢هـ.

- محمد بن عمر، فخر الدين، ابن الخطيب، الفخر الرازي.

٢٢٢- الأربعين في أصول الدين، تحقيق أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية- القاهرة، ط١، ١٤٠٦هـ.

٢٢٣- اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، تعليق محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، ط١، ١٤٠٧هـ.

٢٢٤- لوامع البينات شرح أسماء الله تعالى والصفات: (شرح أسماء الله الحسنى)، تعليق طه عبد الرؤوف

أسعد، دار الكتاب العربي، ط٢، ١٤١٠هـ.
٢٢٥- محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، مراجعة طه عبد الرؤوف أسعد، دار الكتاب العربي، ط١، ١٤٠٤هـ.
٢٢٦- المطالب العالية، تحقيق أحمد حجازي السقا، دار الكتاب العربي- بيروت، ط١، ١٤٠٧هـ.
٢٢٧- معالم أصول الدين، تحقيق طه عبد الرؤوف أسعد، مكتبة الكليات الأزهرية، ط١.
- محمد ولي الله الندوي.
٢٢٨- نبوءات الرسول ما تحقق منها وما يتحقق، دار السلام- القاهرة، ط٢، ١٤١٢هـ.
- محمد بن عيسى، أبو عيسى، الترمذي.
٢٢٩- سنن الترمذي، تحقيق أحمد شاكر، دار عمران- بيروت، ط١.
- محمد فؤاد، عبد الباقي.
٢٣٠- المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، المكتبة الإسلامية- إسطنبول، ١٣٦٤هـ.
- محمد بن محمد العمادي، أبو السعود.
٢٣١- إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، (تفسير أبي السعود)، دار إحياء التراث، ط١.
- محمد بن محمد بن محمد، أبو حامد الغزالي.
٢٣٢- إحياء علوم الدين، دار الكتب العلمية- بيروت، ط١، ١٤٠٦هـ.
٢٣٣- الاقتصاد في الاعتقاد، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٣هـ.
٢٣٤- إلجام العوام عن علم الكلام، تعليق محمد المعتصم بالله، البغدادي، درا الكتاب العربي- بيروت، ط١، ١٤٠٦هـ.
٢٣٥- الحكمة في المخلوقات، تحقيق محمد رشيد قباني، دار إحياء العلوم، ط٣، ١٤٠٦هـ.
٢٣٦- القسطاس المستقيم، ضمن مجموعة القصور العوالي، مكتبة الجندي- القاهرة، ط١.
٢٣٧- المستصفى من علم الأصول، مع فواتح الرحموت، دار الكتب العلمية، ط٢، ١٤٠٣هـ.
٢٣٨- المضنون به على غير أهله، ضمن مجموعة رسائل الغزالي، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٤هـ.
٢٣٩- معارض القدس في مدارج النفس، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٩هـ.
٢٤٠- معيار العلم، دار الأندلس، ط١.
٢٤١- المنقذ من الضلال والمفصح بالأحوال، تصحيح محمد جابر، المكتبة الثقافية- بيروت، ط١.
- محمد بن محمد بن محمود، أبو منصور، الماتريدي.
٢٤٢- كتاب التوحيد، حققه فتح الله خليف، دار الجامعات المصرية، ط١.
- محمد مرتضى الحسيني، الزبيدي.
٢٤٣- تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق عبد الستار أحمد فراج، دار إحياء التراث العربي، بيروت،

١٣٨٥هـ.
- محمد بن مكرم، أبو الفضل، جمال الدين، ابن منظور.
٢٤٤- لسان العرب، دار صادر- بيروت، ط١.
- محمد بن الموصلي.
٢٤٥- مختصر الصواعق المرسلة لابن القيم، دار الكتب العلمية- بيروت، ط١، ١٤٠٥هـ.
- محمد ناصر الدين، الألباني.
٢٤٦- سلسلة الأحاديث الصحيحة، المكتب الإسلامي، ط٥، ١٤٠٥هـ.
٢٤٧- صحيح الترغيب والترهيب، المكتب الإسلامي، ط٢، ١٤٠٦هـ.
٢٤٨- صحيح سنن الترمذي، مكتبة التربية العربي، ط١، ١٤٠٨هـ.
٢٤٩- ظلال الجنة في تخريج السنة لابن أبي عاصم، المكتب الإسلامي، ط١.
- محمد بن يوسف، ابو حيان.
٢٥٠- البحر المحيط في التفسير، دار الفكر- بيروت، ط٢، ١٤٠٣هـ.
- محمد بن يوسف، السنوسي.
٢٥١- شرح أم البراهين من حاشية الدسوقي، مكتبة البابي الحلبي، ١٣٥٨هـ.
- محمود البغدادي، أبو الفضل، شهاد الدين، الآلوسي.
٢٥٢- روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تحقيق علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية- بيروت، ط١، ١٤١٥هـ.
- محمود شاكر.
٢٥٣- تقديم كتاب الظاهرة القرآنية لمالك بن نبي، دار الفكر، ١٤٠٢هـ.
- محمود بن عمر، أبو القاسم، جار الله، الزمخشري.
٢٥٤- أساس البلاغة، دار الفكر- بيروت، ١٤٠٩هـ.
٢٥٥- الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجه التأويل، دار المعرفة- بيروت، ط١.
- مرعي بن يوسف الكرمي، الحنبلي.
٢٥٦- الشهادة الزكية في ثناء الأئمة على ابن تيمية، تحقيق نجم خلف، دار الفرقان- عمان، ط١، ١٤٠٤هـ.
- مسعود بن عمر، التفتازاني.
٢٥٧- شرح العقائد النسفية، تحقيق أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، ١٤٠٨هـ.
٢٥٨- شرح المقاصد تحقيق عبد الرحمن عميرة، عالم الكتب- بيروت، ط١، ١٤٠٩هـ.
- مسلم بن الحجاج، النيسابوري.

٢٥٩- صحيح مسلم، بترقيم محمد فؤاد عبد الباقي، دار ابن حزم، ط١، ١٤١٦هـ.
- مصطفى العقاد.
٢٦٠- الفلسفة القرآنية، دار الكتاب العربي، ط٢، ١٩٦٩م.
- أبو العلاء، المعرّي.
٢٦١- ديوان أبي العلاء المعري.
- معمر بن المثنى، أبو عبيدة.
٢٦٢- مجاز القرآن تحقيق فؤاد سزكين، مؤسسة الرسالة- بيروت، ط٢، ١٤٠١هـ.
- مقبل الوادعي.
٢٦٣- الصحيح المسند من دلائل النبوة، مكتبة ابن تيمية- القاهرة، ١٤٠٧هـ.
- منيف بن مرزم، العتيبي.
٢٦٤- بين ابن تيمية وابن رشد في الإلهيات، رسالة ماجستير في جامعة أم القرى، ١٤١١هـ.
- ميمون بن محمد، أبو المعين، النسفي.
٢٦٥- تبصرة الأدلة في أصول الدين، تحقيق كلود سلامة، المعهد العلمي، الفرنسي- دمشق، ط١، ١٩٩٠م.
- نديم الجسر.
٢٦٦- قصة الإيمان بين الفلسفة والعلم والقرآن، المكتب الإسلامي، ط٣، ١٣٨٩م.
- نصر الدين، الطوسي.
٢٦٨- تلخيص المحصل، بحاشية المحصل للرازي.
- هبة الله بن الحسن، أبو القاسم، اللالكائي.
٢٦٩- شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، تحقيق د. أحمد سعد حمدان، دار طيبة للنشر والتوزيع- الرياض، ط١، ١٤٠٩هـ.
- يحيى بن زياد، أبو زكريا، الفراء.
٢٧٠- معاني القرآن، تحقيق أحمد يوسف نجاتي ومحمد علي النجار- طهران، ط١.
- وحيد الدين خان.
٢٧١- الإسلام يتحدى، دار البحوث العلمية، ط٤، ١٤٠٣هـ.
- أ. ي، ونسنك.
٢٧٢- المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، دار الدعوة- إسطنبول، ١٩٨٨م.
- ياقوت الحموي.
٢٧٣- معجم الأدباء، دار إحياء التراث- بيروت، ط١.

٢٧٤- معجم البلدان، دار إحياء التراث- بيروت، ١٣٩٩م.

- يحيى بن شرف، أبو زكريا، محيي الدين، النووي.

٢٧٥- تهذيب الأسماء واللغات، إدارة الطباعة المنيرية- القاهرة، ط١.

٢٧٦- شرح صحيح مسلم، دار الريان- القاهرة، ط١، ١٤٠٧هـ.

- يحيى هاشم حسن، فرغل.

٢٧٧- الأسس المنهجية لبناء العقيدة الإسلامية، ط١.

- يوسف، ابن تغردي بردي.

٢٧٨- النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، تحقيق د. جمال الدين الشيال وفهيم شلتوت، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٣٩٢هـ.

٢٧٩- مجموعة التوحيد، دار الفكر، ط١، ١٤١١هـ.

٢٨٠- المعجم الوسيط، إخراج إبراهيم أنيس وزملائه، دار إحياء التراث العربي- بيروت، ط٢.

٢٨١- الموسوعة الفلسفية العربية، معهد الإنماء العربي، ط١، ١٩٨٨م.

المحتويات